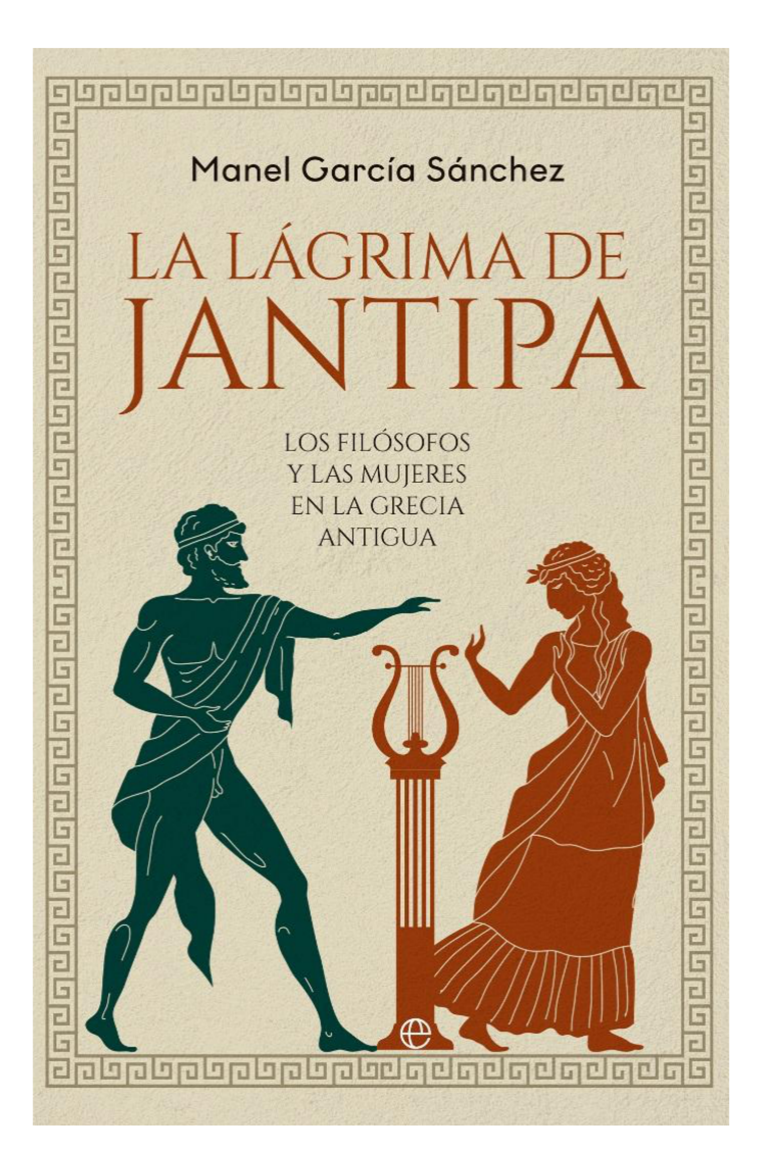

Manel García Sánchez
LA LÁGRIMA DE
JANTIPA
LOS FILÓSOFOS
Y LAS MUJERES
EN LA GRECIA
ANTIGUA

Manel García Sánchez

LA LÁGRIMA DE JANTIPA

Los filósofos y las mujeres en la Grecia antigua

la esfera de los libros

Primera edición: enero de 2024

Avenida de San Luis, 25
28033 Madrid
Tel.: 91 443 50 00
www.esferalibros.com

ISBN: 978-84-1384-732-0
Depósito legal: M.32491-2023
Composición: Versal CD, S. L.
Impresión y encuadernación: Cofás
Impreso en España-*Printed in Spain*

Para Helena y Marc.

«Te aseguro que alguien se acordará de nosotras».
SAFO, Fr. 147 VOIGT

«No se nace mujer, se llega a serlo».
SIMONE DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*, 1949

PROEMIO.

LOS FILÓSOFOS Y LAS MUJERES

Todavía recuerdo la primera vez que oí hablar de Jantipa. Era yo estudiante de COU y nuestro entrañable profesor de Historia de la Filosofía, Rufino Adrián, nos explicaba las postrimerías de Sócrates en el *Fedón* de Platón. El filósofo, antes de su última charla con sus discípulos sobre la inmortalidad del alma, ordenaba sereno, y como si fuese lo correcto y habitual, que se llevasen a casa a Jantipa, fuera de aquella celda en la que Sócrates pasaba sus últimos momentos de vida junto a sus discípulos, todos varones. Esta, sentada a su lado y con su hijito en brazos, gritaba, gimoteaba y se daba golpes en el pecho, «como acostumbran a hacer las mujeres» (Platón, *Fedón*, 59e-60a-b). Al parecer, no importaba a nadie cómo se sentía ella ante el desenlace fatal de la valiente testarudez inquisitiva y rectitud moral de su marido; no preocupaba a nadie, a ninguno de los discípulos y amigos del filósofo, cómo se sentía ella como mujer, como esposa y como madre, como viuda inminente y madre de tres hijos huérfanos prontamente de padre.

Que yo recuerde, ni mis compañeros de clase ni yo mismo sentimos entonces compasión alguna por Jantipa, tan solo nos impresionaba el heroísmo de Sócrates, su integridad ante la copa de cicuta, su dignidad frente a la condena a muerte, su entereza moral pocos momentos antes del traspaso. ¡Cómo lo habíamos incluido todos —entonces no utilizábamos el todas— en nuestro catálogo de héroes de la civilización y de la historia de la humanidad! Olvidé y olvidamos en aquel momento a Jantipa y solo me quedó un vago

recuerdo del arquetipo de esposa del filósofo, gruñona y malcarada, quejosa y vocinglera que triunfó en la tradición. De eso hace ya más de cuarenta años y por entonces nada se nos enseñaba en clase —poco se nos enseña todavía hoy— sobre las disputas del género,[1] el binarismo normativo hombre/mujer que aquilataron los filósofos griegos —con Gay Rubin, el sistema sexo/género— o sobre los silencios ignominiosos impuestos a las mujeres a lo largo de la historia, mucho menos aún sobre la voz silenciada de las mujeres en la historia de la filosofía, o sobre «el autismo referencial masculino» denunciado por Adriana Cavarero. A ello podríamos sumar lo que Fina Birulés llamó «perlas misóginas» de los filósofos,[2] fueran ellos griegos, Arthur Schopenhauer o Friedrich Nietzsche cuando confundían deliberadamente a las mujeres reales con el concepto hegemónico y normativo de «mujer», la teoría de la complementariedad de los sexos que lo que esconde es una discriminación y subordinación de la mujer. Han sido pocos en la historia de la filosofía los John Stuart Mill que han escrito sobre el sometimiento de las mujeres y han denunciado a los que él llamó «amos de las mujeres», en clara analogía con la figura del amo en la esclavitud, fiscalizadores y opresores de los cuerpos y de las almas femeninas.

Muchos años después, ya siendo profesor de Filosofía en la enseñanza secundaria —una de las experiencias más gratificantes de mi vida— y alumno de primer curso de la licenciatura de Historia, la profesora Dolors Molas, en la Universidad de Barcelona, me pidió que por qué no dedicaba una clase a explicar el juicio de Sócrates. Ella nos había descubierto la utilidad del estudio del género para la historia antigua y, gratitud obliga, a ella le debo mi interés no precoz por el estudio de la historia de las mujeres de la Antigüedad, por, sirviéndome de Judith Butler, las disputas del género, o del género en disputa, la *performance* del género a lo largo de nuestras vidas o de los cuerpos que importan. Debo reconocer, sin embargo, que tampoco entonces me acordé, como me hubiera recordado Safo, de Jantipa, no dediqué ni una palabra a la devastada Jantipa, continuaba fascinado con Sócrates, con el filósofo, con el mártir, con el héroe, con el *Socrates semper noster* de Platón y Jenofonte, de Séneca… no de Nietzsche. Sí comenzó entonces mi educación sentimental al hilo de lecturas insustituibles e iniciáticas sobre el asunto, de Sarah B. Pomeroy, Claude Mossé o Eva Cantarella y el descubrimiento de que en la Grecia antigua una mujer solo podía

ser diosa, sacerdotisa, pero sobre todo madre, esposa, hija, hetera, concubina o prostituta. Fue gracias a esas voces femeninas que me imaginé, entonces sí, los últimos momentos de Jantipa junto a Sócrates, de manera muy distinta a como los había imaginado muchos años atrás: fiel hasta el trágico momento final de su marido, manteniendo siempre también su dignidad como persona y como mujer, esposa que hubo de convivir con un marido y un hombre tan complejo y atípico como Sócrates, el antimarido por antonomasia, ensimismado y desesperante, el padre ausente e inexistente, siempre priorizando a sus amigos y a sus amantes —¿Alcibíades?—, a sus discípulos, desatendiendo sus inexcusables e imperativos deberes familiares, una responsabilidad no solo de mujer. Me imaginé también, en un ejercicio de simpatía —de empatía, decimos ahora —, la frustración de Jantipa, la cólera provocada por la integridad pertinaz de su marido, la rabia contenida por el silencio que era imperativo ornato para las mujeres de Atenas, apartada de su esposo para dar paso a los hombres, a los discípulos —a ese club de hombres que fue la Atenas clásica, como nos recordaban Pierre Vidal-Naquet y Nicole Loraux—, dejando tan solo deslizar una sincera y dolorosa lágrima por sus arrugadas mejillas, que recorría los surcos del tiempo de su digno rostro quizás maquillado con rojizo colorete de orcaneta, la que me imagino ahora como la lágrima de Jantipa.

Han pasado muchos años y he seguido rememorando esa situación tan emotiva y para nosotros, los contemporáneos, tan extraña —o quizás, por desgracia, no tanto—. Pero junto a la reflexión sobre qué nos revelaba todo ello sobre la condición de las mujeres en la Atenas de época clásica o en la Grecia antigua, otra pregunta me asalta una y otra vez el pensamiento: ¿qué impulsó a Sócrates a separar a Jantipa de su lado en sus últimos instantes de vida? ¿Por qué prefirió morir acompañado de sus discípulos y amigos, de varones, de sus compañeros de *hetería*, antes que por su esposa y madre de sus hijos? Más allá del conmovedor golpe de efecto teatral que Platón legó a la posteridad con su relato —piense usted, por ejemplo, en el no menos perturbador cuadro de Jacques-Louis David sobre la muerte de Sócrates—, tuvo que existir una motivación cultural, una razón de la moral patriarcal ateniense y de la moral conyugal helena que explicase, nunca que justificase, tan controvertida o por lo menos desconcertante conducta y decisión.

Decía Françoise Collin: «La filosofía es el rito de los hombres, ellos

son los sacerdotes del templo». He optado por escribir un ensayo para ayudar a los lectores —y a mí mismo— a entender por qué los filósofos, los más sabios de los hombres de la Antigüedad, «los sacerdotes del templo», apuntalaron la razón patriarcal y las diferencias de género, por qué contribuyeron a fijar una diferencia entre el género masculino y el femenino, a certificar la inferioridad de la mujer y la superioridad del hombre, en definitiva, la injusticia y la discriminación de género; pero para comprender también por qué sigue existiendo todavía una historiografía victimista sobre la mujer y el género, difamadora de las razones, hijas de su tiempo, de aquellos pensadores tan ilustres, equivocados, sí, pero igualmente hijos de su tiempo. En último término, he querido hacer mía, como historiador de la cultura y del género, la recomendación de Eric Hobsbawm de que «una historia diseñada solo para judíos (o afroamericanos, o griegos, o mujeres, o proletarios, u homosexuales) no puede ser buena historia, aunque pueda ser reconfortante para aquellos que la practican»; [3] pero sin olvidar con Michel Foucault que no hay ninguna *psycopathia sexualis* a lo Krafft-Ebing ni homosexualidades, sentidas con Sigmund Freud, como enfermedades mentales que impiden alcanzar la normativa y adulta heterosexualidad. Uno ha de recordar siempre a Adrienne Rich o a Monique Wittig y denunciar cualquier intento, también el de los filósofos griegos, de fijar heterosexualidades o imperativas heteronormatividades.

Antes de iniciar este ensayo, me gustaría, no obstante, justificar sucintamente qué da sentido a mi investigación y precisar algunas elecciones previas. En primer lugar, mi aproximación metodológica a la historiografía siempre ha sido desde una perspectiva marcadamente cultural. Entiendo el estudio de la historia como un empeño hercúleo de recuperar las creaciones de los hombres y mujeres del pasado y entiendo el sentido de cultura, por oposición a natura, como todas y cada una de las creaciones de los seres humanos. Decía Jules Michelet que se sentía un hombre completo porque tenía los dos sexos del espíritu, pero también defendía que el historiador tiene una misión y que su deber es ser el administrador del patrimonio de los difuntos, el guardián de la memoria, aquel que brindará a los olvidados, al pueblo, a la mujer, la voz que se le negó y la asistencia que nosotros mismos necesitaremos algún día en un futuro próximo. Es por ello que intento trascender siempre las rígidas fronteras de las disciplinas

académicas o de los géneros literarios, y tan válidos son para mí, como indicio del pasado, y por citar tan solo tres ejemplos, una obra historiográfica, un artefacto arqueológico o, en nuestro caso actual, un tratado filosófico. Se podrá objetar, quizás, una cierta ingenuidad orteguiana de la necesidad de superar los límites de la especialización, pero nada más ajeno a mi voluntad, ya que creo firmemente en la interdisciplinariedad y no acometo esta aventura del conocimiento sin el auxilio del arqueólogo, del filósofo o del filólogo. Tal breve justificación responde simplemente a que quizás pueda sorprender que entre los filósofos aparezcan Homero, Hesíodo, Safo o Sófocles. La filosofía siempre ha intentado responder a la interpelación del mundo, de la realidad, y todos esos hombres y mujeres no solo trataron de dar respuesta a todos esos requerimientos, sino que sus respuestas satisficieron y han satisfecho a muchos hombres y mujeres de la Grecia antigua y de todos los tiempos, todavía hoy, siempre. Si perseguimos ese noble sueño de recuperar de la historia aquello que sucedió realmente —un noble e imposible sueño como todos los sueños—, no podemos silenciar ninguna voz ni desatender fuente alguna que nos permita iluminar el pasado e interactuar con nuestro presente desde el presentismo. No se me escapa tampoco la advertencia de Hayden White de que, al elegir nuestro pasado, elegimos un presente, y viceversa, que utilizamos uno para justificar al otro.

Se trata, pues, tan solo de llevar a cabo un proyecto de historia cultural y social del género en la Grecia antigua sirviéndome de los filósofos, en un sentido amplio, como sabios, como mistagogos. Quién sabe, quizás también una contribución a un proyecto social en favor del valor de la igualdad y de la diferencia —frente a aquellos que tiemblan ante la aviesamente llamada ideología de género feminazi y su misandria—, de que seamos iguales pero diferentes. Podemos, si se quiere, sustituir filosofía por sabiduría, por pensamiento, y entonces estará plenamente justificado incluir a Semónides, Aristófanes, Eurípides o a Heródoto en estas páginas. Esa licencia, creo, es tolerable y perdonable para el historiador de la cultura.

En todo ensayo que se precie se impone precisar unos objetivos, esto es, una especie de *télos* aristotélico que nos permita fijar en el arco la flecha que tiene que partir. Esta metáfora aristotélica de la flecha y el arco no nos viene forzadamente a trasmano, ni tampoco sucumbiremos a la soberbia, como un pretendiente de Penélope

más, de creer que vamos a hacer diana en un objetivo solo apto para Odiseo, ¡ay de la soberbia (*hýbris*)!, ese vicio de larga duración que ha sido subrayado por Martha C. Nussbaum como todavía demasiado extendido de tratar a las mujeres como meros objetos, de negarles un respeto igualitario o la plena autonomía. No, mi soberbia sería otra, la de creer que estas páginas agotan lo que los filósofos griegos pontificaron sobre las disputas del género. Tan solo se trata de un ensayo, del latín *exagium*, la pesada con la balanza, en mi caso una aproximación a la comprobación del peso del sexismo y de la misoginia de los filósofos griegos y de por qué, como se decía en otras épocas, se supuso que las mujeres no debían saber latín o que no era necesario que fueran educadas más allá de la *labor matronalis* y los deberes conyugales; de nuevo con Martha C. Nussbaum, entendiendo por sexismo el sistema de creencias, aprioris y prejuicios por los que se considera que las mujeres son inferiores a los hombres; entendiendo por misoginia el mantenimiento egoísta de los privilegios masculinos tan arraigados en exclusiva únicamente para los hombres, no necesariamente el odio a las mujeres que la etimología podría traicionar al estimarlo la única acepción válida del término.[4] Pero lo cierto es que la tensión del arco nos recuerda que en investigación debemos siempre mantener la atención alerta ante cualquier indicio, por no decir que nunca tenemos que desviar la mirada del blanco hacia el que hemos apuntado la flecha y, cuando haga falta, tejer y destejer el manto del discurso como Penélope, la Penélope inmensa de la luz de Federico García Lorca que tejía una noche clara.

Nuestro objetivo es llevar a cabo una historia del género en la Grecia antigua de la mano de los filósofos, pero transitando el campo y la ciudad, la asamblea y el ágora, los gimnasios y los gineceos, las escuelas y los mercados, la acrópolis y el arrabal, el cuerpo y el espíritu, el imaginario y la realidad, el teatro y el simposio, la casa y el mercado…, si se me permite el anacronismo y siguiendo a Teresa de Lauretis, de las «tecnologías del género», los discursos, espacios y contextos que inducen a una niña a convertirse en una verdadera mujer —por supuesto, según los estándares de la masculinidad hegemónica—, y al niño a llegar a ser un verdadero hombre. Aunque nos ofenda la misoginia de la razón patriarcal, injustificable siempre, como historiadores nos enfrentamos a ella analizándola como una hija de su tiempo y un flaco favor haríamos a la historiografía si incoásemos procesos sumarísimos de lesa

majestad contra los filósofos griegos por su concepción sobre la mujer o por las disputas del género, desde cualquier -*ismo* que, como diría Ágnes Heller, nos obligara a comportarnos como un -*ista*. Prefiero la imparcialidad a la praxis transformativa de la parcialidad como esperanza de Donna Haraway y crítica con la noción de identidad de género. No puede ser el buen historiador el revisionista de turno que expulse a los filósofos del ágora, que ordene la clausura de las escuelas filosóficas o prohíba su palabra en las aulas. El revisionista verdadero tan solo debe censurar lo que en el pasado haya de censurable, pero nunca mediante la censura que prohíbe y silencia por decreto y que olvida lo importante que es recordar, recordar para cambiar el presente y no repetir las injusticias, los errores y los vicios del pasado. El revisionismo acostumbra a ser ese mal hábito del pensamiento y de la mala fe que consiste en ser tolerante y permisivo con los vicios propios y crítico e inclemente con los delitos y faltas de los otros, que falazmente distingue entre nosotros y los otros desde la superioridad moral, el supremacismo y el estar cargado de razón, de tramposas razones; que banaliza su mal y censura los males de los demás. El objetivo de la historia como ciencia y la labor del historiador es intentar comprender por qué aquello que sucedió aconteció de la forma en que lo hizo, juzgar para entender, no juzgar para condenar, por tanto, como diría Nicole Loraux, haciendo siempre un uso prudente del anacronismo y no llevando a cabo ajustes de cuentas por no encontrar ni feminismos[5] ni emancipaciones femeninas en una época de la historia y en unos discursos en los que, tristemente, ni nunca existieron ni fueron una reivindicación de ninguna mujer. Aunque el presente, el presentismo, nos condicione en las elecciones de nuestro pasado, nunca un revisionismo ideologizado debe o puede condenar al ostracismo a gigantes de la filosofía sobre cuyos hombros seguimos siendo, aún hoy, enanos. No podemos ser víctimas de falacia naturalista alguna, no debemos confundir lo que debería haber sido con lo que sucedió realmente, pero sí insistir en no mezclar ingenua o malévolamente el imaginario con la realidad, el deber ser con el ser, qué se esperaba del comportamiento de las mujeres y cómo se comportaron realmente, qué derechos les fueron negados en la teoría y de qué derechos gozaron en la práctica, por qué, pese a la tozudez contumaz de privar a las mujeres de derechos, existió más de un resquicio por el que hicieron oír su voz y se autorrealizaron,

si se quiere tímidamente y no venciendo violencias de género, como sujetos económicos muchas veces, como sujetos políticos, ciertamente, casi nunca. Valiéndome de una genial intuición de Antonio Gramsci, frente al pesimismo de la razón, siempre hubo mujeres y hombres, en todas las épocas, que confiaron en el optimismo de su voluntad.

Podríamos concretar objetivos y temáticas y en *La lágrima de Jantipa* vamos a tratar sobre el género en disputa y el segundo sexo, sobre género e historia en la Grecia antigua; sobre las coacciones del eros y la reflexión de los filósofos griegos sobre las mujeres y la moral, sobre vindicación de derechos femeninos en la disputa entre la *phýsis*, la naturaleza, y el *nómos*, la costumbre, la ley, la convención; sobre las hijas de Pandora y sobre la religión de las mujeres; sobre las políticas de la diferencia sexual, feminidades, masculinidades y convivencia política en la Grecia antigua;[6] sobre la economía y sobre las mujeres que no solo hilaron lana. Vamos a tratar sobre la mujer (*gyné*) griega, del miedo a ser gobernado por las mujeres (*gynaikokratía*), de algún —pocos— vindicador de la mujer (*gynaikópoinos*), del uxoricida (*gynaikoktónos*) y de aquel, amante de las mujeres (*gynaikophílas*), que siente pasión o está obsesionado (*gynaimanés*) por o con las mujeres (*gynaikomanía*), de magistrados que supervisan en la ciudad la conducta de las mujeres (*gynaikonómoi*) y de lo que le corresponde a una mujer (*gynaikoprepés*), de mercados para mujeres (*gynaikeía agorá*), de afeminados (*gynaikódes*), de genitales femeninos (*tà gynaikeîa*) o de viragos (*gýnandros*), en definitiva del *mundus muliebris* —diría despectivamente Tito Livio—, del mundo de las mujeres y de las cosas de las mujeres (*gynaikikós*), casi siempre tal y como las concibieron y definieron los hombres de la Grecia antigua. Simplemente para dar cumplimiento a que nos acordemos de las voces femeninas en la Grecia antigua, de los dos sexos del espíritu a través de la biología o la medicina; en último término, de los filósofos, de las mujeres, de la asimetría del género y, por desgracia, de la larga duración, adelante y atrás y vuelta. Quizás así contribuyamos, en un ensayo sobre género e historia, a la reparación de tantos silencios, a la memoria histórica, porque Mnemosine es también nombre de mujer.

Esta propuesta temática responde a los grandes ejes que articularán nuestra investigación: el género y la historia de las mujeres; la moral, la política, el derecho, la economía, la religión, la

filosofía, la ciencia y la cultura en general en aquello que atañe a las mujeres de la antigua Grecia. Como decíamos, se trata de comprender por qué sucedió lo que sucedió realmente, a saber, el triunfo de una razón patriarcal y de una asimetría del género, pero aplicando el escalpelo de la crítica para diferenciar en el conglomerado heredado de los griegos qué fue un ideal, qué fue la realidad. Pensar y hacer historia para entender y para saber, no para condenar o reivindicar, evitando el abuso de la historia o, como ya mencionamos, el anacronismo de convertir en una de las nuestras a Safo o las filósofas pitagóricas, en uno de los nuestros al Platón del libro quinto de la *República* y su supuesta e igualitaria ciudad ideal. Pensar y hacer historia para hacer de la historia una verdadera *magistra uitae*, como diría Cicerón, que apueste por la igualdad y no por la diferencia o la discriminación, que su proyecto social consista en aprender del pasado para construir un futuro y un presente en donde la lágrima de Jantipa no esté provocada por silenciar su voz, por excluirla de un espacio supuestamente masculino, sino por la alegría, por el optimismo jovial de vislumbrar por fin un horizonte de expectativa en donde todos y todas, de nuevo con Jules Michelet, nos sintamos afortunados por contar con los dos sexos del espíritu.

El camino que tanteamos en este ensayo —es consubstancial al ensayo el tantear— se orienta, como decíamos, a través de los textos de los filósofos, pero no desatiende cualquier fuente ni género literario que nos ayude a desvelar el porqué de la condición de las mujeres en la Grecia antigua, porque el velo fue también complemento del vestido de la mujer y porque solo alzándolo, como la diosa del poema de Parménides, podemos adentrarnos por la vía de la verdad. Es por ello que comenzamos con aquella enciclopedia tribal, en feliz expresión de Eric Havelock, que fue Homero, o que no desatendemos a aquel maestro de verdad que también fue Hesíodo, apegado a la tierra y para nada mostrenco de los requerimientos vitales o las interpelaciones de la realidad. Safo, maestra del eros en su *thíaso* femenino, no fue menos ajena a la filosofía al desvelarnos el lenguaje del deseo y del amor y no poco tuvo que ver con la discriminación de las mujeres, la *mater semper certa*, el que los hombres no pudieran cauterizar la duda del *pater semper incertus.*[7] ¿Acaso podríamos no servirnos del socrático Eurípides o del antisocrático y antiplatónico Aristófanes en una historia de las mujeres de la Grecia antigua? ¿No nos desvela un

Demóstenes el mundo de Neera y de las cortesanas, tan del gusto de no pocos filósofos? Temerario y falto de rigor sería también no beber del rico manantial de la epigrafía de una estela funeraria, de las piedras que nos hablan, de la iconografía y la simbología del género de un *epínetron*, de la cultura material, de cualquiera de las fuentes de las que brota un rico caudal de datos tanto del imaginario como de la realidad, desde el derecho que naturaliza ciudadanos o excluye a las mujeres de las magistraturas y de la guerra, o de la economía que fija la estratificación social y la diferencia sexual y salarial. ¿Hay palabra de filósofo griego ajena a la religión? El *lógos* no abandonó nunca al mito, la verdad al dogma, ni el juicio al prejuicio, por más hijos de la razón que se sintieran los filósofos griegos. Los dioses griegos marcaron la diferencia sexual, desde el Hades al Olimpo, como específico del género fue cada ritual, de la *eusébeia* o la *asébeia*, de la piedad y de la impiedad, del exvoto ofrendado a Ártemis en un templo de Esparta o del tejido del peplo de Atenea en aquella Atenas ciudad de los prodigios. En definitiva, una historiografía cultural que bebe en toda fuente que sacie nuestra insaciable sed de curiosidad y admiración, de nuevo con Aristóteles, el origen de la filosofía, se llame Hiparquia o Cleobulina, Neera o Aspasia, teja como Penélope en la soledad silenciosa de la noche del palacio de Odiseo y dirija diligentemente el trabajo de las esclavas, como también la esposa de Iscómaco, o estampe su nombre de mujer en el asa de un ánfora, como la rodia Timó cuyo nombre alcanzó la Península Ibérica en la colonia griega de Empúries. Nunca, sin embargo, para hablar tan solo de las mujeres de la Grecia antigua, sino que, a través de ellas, de su voz y de sus elocuentes y forzados silencios, entendamos mejor a todos los griegos y a nosotros mismos —no reprimiremos analizar las apologías y censuras de los filósofos griegos del feminismo contemporáneo—, y que podamos seguir, con Johann Wolfgang von Goethe, quizás sin saber definir qué sea Grecia, pero sintiéndola todavía como nuestra, a pesar de las asimetrías de género que articularon y definieron aquella época gloriosa de la historia de la humanidad; pero recordando también a Paul Valéry cuando decía que era Grecia la invención más bella de los tiempos modernos si tan solo la idealizamos, si nos rendimos incondicionalmente a sus -*ismos* o si, por el contrario, denunciamos de ella a todos sus -*istas*.

---

1 Recomendamos Marta Segarra, *Género. Una inmersión rápida*, Tibidabo Ediciones, Barcelona, 2021. 2 Fina Birulés (comp.), *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamiela, Pamplona, 1992, p. 12. 3 Eric Hobsbawm, *Sobre la historia*, Crítica, Barcelona, 2002, p. 276 [Londres, 1997]. 4 Martha C. Nussbaum, *Ciudadelas de la soberbia. Agresión sexual, responsabilización y reconciliación*, Paidós, Barcelona, 2022, p. 35 [Nueva York, 2021]. 5 Frederick Adam Wright, *Feminism in Greek Literature from Homer to Aristotle*, Routledge, Londres, 1923; Nancy Sorkin Rabinowitz y Amy Richlin (eds.), *Feminist Theory and the Classics*, Routledge, Nueva York, 1993. 6 Ana Iriarte, *Feminidades y convivencia política en la antigua Grecia*, Editorial Síntesis, Madrid, 2020. 7 Recomendamos encarecidamente la lectura de la obra de Eva Cantarella, en especial *La calamidad ambigua: condición e imagen de la mujer en la Antigüedad griega y romana*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1991 [Roma, 1981]; Claude Mossé, «La sexualidad de la mujer griega: época arcaica y clásica», en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *Hijas de Afrodita. La sexualidad femenina en los pueblos mediterráneos*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1995, pp. 35-46; Giulia Sissa, *Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

1.

LA GRECIA ARCAICA

Una reflexión sobre la condición femenina en la Grecia antigua debería comenzar en el segundo milenio a. C., con la Creta minoica o con la Grecia micénica, incluso buscar indicios sobre la condición de las mujeres en la época oscura, el salto de milenio y tras el derrumbe del mundo micénico. Optamos por empezar nuestro relato en la Grecia arcaica porque en este periodo nació la filosofía en la ciudad jonia de Mileto y porque nuestro primer mistagogo, Homero, desarrolló su genio y su ingenio entre los siglos VIII y VII a. C. Se nos objetará que los poemas homéricos recogen una larga tradición que arranca de la Grecia micénica, pero no es menos cierto que su mundo, el mundo de Odiseo, fue el de la Grecia arcaica.

Se ha definido este periodo como una época de aprendizaje y experimentación, y es cierto que en ella iban a germinar las semillas de lo que entendemos por Grecia: el nacimiento de la *pólis,* de la ciudad estado, la revolución hoplítica, la expansión colonial griega por el Mediterráneo y el mar Negro, los contactos de los griegos con los «otros», los legisladores y tiranos, el paso de la oralidad a la escritura, el nacimiento de los géneros literarios, la cerámica con su prodigiosa iconografía, la escultura y la arquitectura que todavía hoy nos enmudecen y nos maravillan, los grandes santuarios panhelénicos, el choque grecopersa, la filosofía, el origen de la injusta y patriarcal actitud occidental hacia las mujeres…, si bien el patriarcado y el androcentrismo arrancan de mucho antes.[8]

La recuperación demográfica del siglo VIII a. C. es un hecho

documentado, y la historia de la Grecia arcaica es la suma de las historias particulares de unas mil *póleis* aproximadamente, ciudades estado independientes, afines entre ellas al compartir una misma lengua, una misma sangre, unas mismas costumbres y una misma religión, pero también muy distintas, en especial si eran jonias o dorias, mucho más generosas estas últimas en el reconocimiento de los derechos de las mujeres. El primer periodo de la Grecia arcaica se conoce como Geométrico, a partir de un estilo cerámico, y en él se produjo la formación de estas entidades políticas. A pesar de una precoz emigración a la Grecia del este, en el siglo VIII a. C., el incremento demográfico, no olvidemos que Grecia es y fue siempre pobre, devino un problema que acabó por condicionar nuevos tipos de organización política y social.

La *pólis* se basó en un equilibrio, siempre frágil y precario, entre los grupos sociales que la constituían, pero es revelador para nosotros la definición que de ella nos ofreció el historiador Tucídides (7, 77, 7) siglos más tarde: «Una ciudad son sus hombres, no sus murallas, de igual forma no hay barcos sin hombres». Sí, sus varones (*ándres*), porque las mujeres, como los esclavos o los extranjeros, quedaron excluidos en la Grecia antigua de la plena participación ciudadana, del gobierno de la ciudad, de la ciudadanía plena. El concepto de ciudadanía nacía, pues, de forma restrictiva, quizás más como *estadía* que como ciudadanía plena.[9]

Más allá del relato de la guerra de Troya y de la moral heroica, la de la virtud (*areté*), el honor (*timé*) y el pudor (*aidós*), a nosotros nos interesa ahora la aparición en el periodo arcaico de una estructura social básica que iba a devenir el lugar natural de la mujer en la Grecia antigua y a lo largo de la historia, la casa (*oîkos*), un dominio rústico o hacienda propiedad de un señor, a veces una modesta vivienda en una incipiente ciudad.[10] La economía se sustentaba en el cultivo de cereales, de hortalizas, de leguminosas, de la vid, del olivo, del trigo —la tríada mediterránea—, de la cría de ganado vacuno y ovino, con el uso y el abuso de la mano de obra libre y servil. Las herramientas eran ya de hierro y de hierro era la edad que le tocó vivir al resentido Hesíodo, una sociedad jerarquizada, desde arriba hacia abajo, con los aristócratas en la cúspide de la pirámide social, con los estratos más humildes víctimas de la injusticia imperante, la misma injusticia de la que fueron también víctimas las mujeres, ahora sin diferencias, tanto daba que se tratase de aristócratas que de humildes campesinas o esclavas.

La familia se había consolidado como nuclear, y a la muerte del patriarca sus herederos disputaban, como Hesíodo, por el patrimonio, la tierra fundamentalmente (*kléros*), negándose a las mujeres el derecho a la herencia y dando nacimiento a una institución, el epiclerado, que en buena parte de la Grecia antigua refería a la heredera de un padre fallecido que no dejaba herederos varones y que imponía la necesidad de buscar a un familiar que, a través del matrimonio, pusiese fin a la anomalía de que una mujer pudiese heredar y de que un patrimonio no estuviese en manos de varón.

No se dio, sin embargo, en toda Grecia esa misma asimetría de género, y Esparta, esa Esparta que fascinó a los griegos como un espejismo desde Heródoto a Polibio, a Jenofonte o a Platón —y después—,[11] o la cretense Gortina pueden recordarse aquí como excepción. Pero lo habitual fue considerar como imperativo la existencia de un tutor de la mujer, un *kýrios*, por su condición inmanente para el imaginario griego de eterna menor de edad. En el matrimonio la mujer fue utilizada como una mercancía para establecer alianzas y crear vínculos a través de enlaces matrimoniales, confirmándose la existencia de un rígido modelo patriarcal en el que el único fin del matrimonio, más allá del amor, raramente valorado —aunque hay excepciones, como Odiseo y Penélope, o en inscripciones funerarias de época clásica—, era garantizar un heredero varón que mantuviera y retuviera el patrimonio en manos de la familia.

La expansión colonial fue uno de los recursos para poner remedio a los desórdenes civiles producidos por la falta de tierras y sustento para todos. Lo habitual era que los hombres marcharan sin sus esposas e hijos y que, por tanto, debieran unirse a mujeres indígenas, como sabemos por el caso de la fundación de Masalia, la actual Marsella. Cuando, en ausencia de sus maridos por la guerra, otro mal endémico entre las ciudades griegas, las mujeres mantenían relaciones con esclavos y de dicho trato nacían bastardos, ellas, sus amantes y los descendientes eran considerados también esclavos, como los de la región doria de la Lócrida hacia el 700 a. C., y enviados a fundar una nueva colonia, como Locros Epicefirios en la actual región de Calabria en la Italia meridional. La fundación de Tarento por bastardos, en el 706 a. C., también fue una consecuencia de la unión de mujeres espartanas con esclavos ilotas mientras los espartiatas estaban ausentes, haciendo lo propio

de varones, luchando en la guerra contra Mesenia.

Interesante es asimismo el fenómeno de la tiranía en la Grecia arcaica y, para nuestro asunto, el de las prácticas matrimoniales de los tiranos, analizadas por Louis Gernet,[12] como el de la hija de Clístenes de Sición, Agarista, con el alcmeónida Megacles (siglo VI a. C.) y de cuya unión nació Clístenes de Atenas (Heródoto, *Historia* 6, 126-130), el padre de la democracia ateniense. Estos se negaban a aceptar el nuevo modelo de familia y sus alianzas y los usos matrimoniales recuerdan más a los de los tiempos heroicos descritos por Homero que a los de la nueva realidad dominante en la Grecia arcaica. Como veremos al hablar de algunos de los Siete Sabios, la mujer era utilizada como un mecanismo para establecer alianzas entre aristócratas a través de la política de regalos suntuosos, del don y del contradón. En relación con el tema que estamos tratando, los legisladores se ocuparon de las penas relativas al delito de adulterio (*moicheía*), esto es, de regular el comportamiento sexual femenino, tanto de la esposa, madre o hermana, ya fueran casadas, núbiles o viudas, como de la concubina. En Atenas, en el código de Dracón (finales del siglo VII a. C.), se consentía en matar al adúltero, pero no así a la mujer, que pasaba a ser víctima del repudio, si estaba casada, o excluida de participar en las ceremonias religiosas de la ciudad, lo que seguramente indica que el destino de la mujer se resolvía en el ámbito familiar. Legisladores como Solón de Atenas (principios del siglo VI a. C.) regularon la práctica de vender como esclava a la hija que no había encontrado marido, denominada peyorativamente como una potencial doncella canosa, una boca que no se podía alimentar en una economía doméstica tan precaria y mísera como la griega. No consideró necesario, no obstante, vetar esa venta si una mujer había sido sorprendida con un hombre sin ser su esposa (Plutarco, *Vida de Solón* 23). En la Grecia arcaica, como en todos los tiempos, existió el adulterio, también el femenino, si bien, como en tantas épocas, no fue pareja la suerte del adúltero y la de la adúltera: si el marido no repudiaba a su esposa adúltera o la vendía, era condenado a la *atimía*, a la pérdida de derechos civiles y políticos. A la adúltera se le prohibía el acceso a los templos, la participación en las fiestas religiosas de la ciudad e incluso se la podía humillar haciendo trizas sus vestidos en público; nunca, en cambio, mutilarla o matarla. Poco importaba, el adulterio femenino condenaba a la mujer a una muerte en vida, por no decir que no pocas veces sería un asunto que se resolvería en el

ámbito doméstico por el *anchistéus*, el varón padre, hermano o hijo que tutelaba siempre a la mujer como si de una eterna menor de edad se tratase. El marido quedaba excluido porque, si se tomaba la justicia por su mano y se vengaba de su esposa infiel, interfería en el derecho del *oîkos*, de la casa, a la que ella pertenecía en origen, ofendiendo al padre de la esposa. Deshonor de las mujeres, obsesivo celo por el cuidado y el buen nombre del honor de los hombres. Al varón se le podía también humillar públicamente con el femenino afeitado del pubis (*paratilmós*) o la sodomización con ayuda de un rábano (*aporaphanídosis*); el castigo para la mujer se reservaba al interior del *oîkos*, de la casa, y no era un asunto público que afectase a la *pólis*, sino al ámbito doméstico. En otras ciudades el adulterio se sancionaba también con multas o privación de derechos (*atimía*), como en la legislación atribuida a Zaleuco (siglo VII a. C.) en Locros o el código de Gortina en Creta (siglo V a. C.).

Por lo que respecta a la cultura material, no es fácil determinar las asimetrías de género con los hallazgos conservados. Es cierto que parece que se produjo un cambio en las estructuras domésticas, y que se empezaron a construir viviendas con estancias separadas y ambientes asociados a espacios domésticos privados. Si en la vieja Esmirna de comienzos del siglo VIII a. C. contábamos con viviendas de planta oval y absidal, pronto se documentan casas con planta rectangular, como por ejemplo granjas del siglo VI a. C. en Metaponto. La separación de espacios se ha asociado igualmente con un cambio de las estructuras familiares, pasando de familias extensas a familias nucleares, siendo quizás un indicio en la *Ilíada* y en la *Odisea* la casa de Odiseo frente a un lejano modelo de familia extensa como la de la casa de Príamo. Se ha llegado a afirmar que dichas dependencias estarían controladas por los hombres, aisladas del exterior y excluyendo por tanto a las mujeres de un acceso libre a los espacios públicos, algo imposible de corroborar, y nada nos permite constatar que nos hallemos ya frente a la presencia del conocido gineceo o habitación de las mujeres. Por cierto, el gineceo (*gynaikón/gynaikonîtis*) fue una dependencia que seguro no existió nunca en las casas de los estratos más humildes de la población en ninguna de las épocas de la historia de Grecia, personas que seguro tampoco dispusieron nunca, en la mayoría de los casos, de viviendas para su unidad familiar, y fue tan solo un espacio de las residencias de los estamentos más adinerados de la sociedad helena. Sería saludable para los estudios de género no abusar del tópico del

gineceo. Nunca fue en Grecia una dependencia de exclusión y clausura para las mujeres —aunque tampoco, como le habría gustado a Virginia Woolf, una habitación propia—, tan solo una estancia aislada del exterior para proteger a las mujeres de la curiosidad insana de los varones ajenos a la familia. Por otra parte, la arqueología raramente ha dado con dependencias tales en las casas de la Grecia antigua.[13]

Más reveladora sobre los roles de género es la estereotipada iconografía de los vasos cerámicos de figuras negras, en donde a las mujeres se les asignan roles tan femeninos en el imaginario clásico como el de ir a buscar agua a la fuente e incluso topamos con alguna mujer implicada en el comercio al por menor (venta de aceite), si bien las representaciones del trabajo femenino son muy escasas.[14] Ilustrativas son las placas votivas o las terracotas que representan a parturientas asistidas por una mujer en el rol de comadrona —profesión, la de comadrona (*maiás/maîa*), exclusivamente femenina—, a mujeres en la cocina o moliendo grano, mujeres desarrollando trabajos domésticos, heteras en escenas eróticas, o a doncellas y plañideras —ámbito muy femenino el de la muerte—.[15] La estatuaria nos muestra a *koûroi* y *kórai* por igual, desnudos los jóvenes varones y vestidas las doncellas con polícromas túnicas largas (*chitón*), un manto por los hombros (*himátion*) y, a veces, con peplo (*péplos*),[16] relacionándose ambas figuras con rituales de paso que, en el caso de las mujeres, simbolizaban la transición de la virginidad a la edad adulta, no como sujeto, sino como cónyuge al ser entregada en matrimonio, por tanto, tutelada como eterna menor de edad.

Sí que es posible que, como en el mundo micénico, pudiesen existir asimetrías de género en el ámbito del trabajo y que algunas labores, como el tejido, en el imaginario se asociasen a las mujeres, también como escuela de virtud, lo que no significa que necesariamente fuera un trabajo exclusivamente femenino, más allá del telar y la rueca de la tejedora o *talasiourgós*; el batán y la tintura textil fueron oficios predominantemente masculinos. Los trabajos agrícolas y el comercio incipiente al por menor a través del trueque seguro que fueron igualmente, más allá de la *labor matronalis*, actividades femeninas, pero habrá que esperar a la recuperación de la escritura para que contemos con inscripciones epigráficas que nos revelen la presencia de las mujeres en buena parte de los oficios y alejarnos del cliché de que la mujer griega fue tan solo la guardiana

del hogar doméstico, más allá del orden simbólico representado por Hestia y el rol de la mujer vinculado a la procreación y la reproducción.[17] Sabemos mucho sobre el rol de las mujeres en el hogar doméstico en la sociedad homérica, pero hay que saltar cuatro siglos para volver a encontrar un texto, el *Económico* de Jenofonte, en el siglo IV a. C., que nos revele que el seno del *oîkos*, de la casa, se contemplaba como el ideal lugar natural de la mujer.

Fueron no pocas y sublimes las creaciones de la Grecia minoica y micénica, pero la palabra fértil, como diría el sabio Emilio Lledó, recorrió el surco del tiempo y enhebró más tarde relatos desde el silencio de la escritura en la época arcaica, desde el siglo VIII a. C. al 479 a. C. con el final de las guerras médicas. Grecia nos había cautivado desde mucho antes, pero con el inicio de la época arcaica se forjó y se aquilató definitivamente nuestra fidelidad a Grecia.

---

8 Marylin B. Arthur, «Early Greece: The Origins of the Western Attitude toward Women», *Arethusa* 6 (1), 1973, pp. 7-58; Gerda Lerner, *La creación del patriarcado*, Katakrat Liburuak, Pamplona, 2017 [Nueva York, 1986]. 9 Eva Cantarella, *Le donne e la città. Per una storia della condizione femminile*, Edizioni New Press, Como, 1985, pp. 9-26; Silvia Campese, *La cittadina impossibile. La donna ne'll Atene dei filosofi*, Sellerio Editore, Palermo, 1997. 10 Claude Mossé, *La mujer en la Grecia clásica*, Nerea, Madrid, 1983, pp. 15-34 [París, 1983]. 11 César Fornis, *El mito de Esparta*, Alianza Editorial, Madrid, 2019. 12 Louis Gernet, «Matrimonios de tiranos», en *Antropología de la Grecia antigua*, Editorial Taurus, Madrid, 1980, pp. 299-312 [trabajo de 1954, reeditado en París, 1968]. 13 Eva Cantarella, *Gli inganni di Pandora. L'origine delle discriminazioni di genere nella Grecia antica*, Feltrinelli Editori, Milán, 2020, p. 78. 14 Sian Lewis, *The Athenian Woman. An Iconographic Handbook*, Routledge, Londres, 2002. 15 Gail Holst-Warhaft, *Dangerous Voices: Women's Laments and Greek Literature*, Routledge, Londres-Nueva York, 1992. 16 Sobre el vestido de la mujer griega véase Georges Losfeld, *Essai sur le costume grec*, Éditions de Boccard, París, 1991, pp. 206-280; Lloyd Llewellyn-Jones (ed.), *Women's Dress in the Ancient Greek World*, Duckworth y The Classical Press of Wales, Londres-Swansea, 2002; Lloyd Llewellyn-Jones (ed.), *Aphrodite's Tortoise: The Veiled Woman of Ancient Greece*, Duckworth y The Classical Press of Wales, Londres-Swansea, 2003. 17 Pieter Herfst, *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*, Arno Press, Nueva York, 1979 [Utrecht, 1922]; Jean-Pierre Vernant, «Hestia-Hermes. Sobre la expresión religiosa del espacio y del movimiento en los griegos», en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Editorial Ariel, Barcelona, 1973, pp. 218-241 [París, 1965]; David M. Schaps, *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Edinburgh U. P., Edimburgo, 1979, p. 19; Lin Foxhall, «Gender», en Kurt A. Raaflaub y Hans van Wees (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Blackwell, Oxford, 2009, pp. 816-849.

EN EL PRINCIPIO

ERA HOMERO: LA ENCICLOPEDIA TRIBAL

Es difícil no ceder aquí de algún modo a la «ilusión de los orígenes» contra la que nos prevenía Marc Bloch, pero las elocuentes, reveladoras y profundas palabras del prólogo del Evangelio de Juan (1, 1-3) podrían perfectamente transformarse para un griego en una sentencia oracular délfica del tipo: «En el principio existía el Verbo, el Verbo estaba junto a Homero, y el Verbo era Homero. Él estaba en el principio junto a Homero. Todo se hizo por él, y sin él nada se hizo».

Es cierto también que la filosofía griega nace con una reflexión sobre la *phýsis*, sobre la naturaleza, y sobre el espíritu de la verdad, la *alétheia*, y si bien sería sumamente audaz —e imprudente— ver en Homero (siglo VIII a. C.) al padre de la filosofía, no es menos verdad que en su obra encontramos el germen de lo que será una propensión muy del gusto de los griegos por descubrir profundas regularidades tras la apariencia del cambio —es Homero la crisálida que anuncia la mariposa—, y, en nuestro caso, qué esconde la auténtica naturaleza de la mujer, esa creación artificial a partir de una falacia naturalista consistente en confundir el deber ser con el ser, a la mujer del imaginario y de los filósofos con las mujeres del mundo real. Extrapolando, pues, las palabras de Pedro Laín Entralgo sobre el vate ciego y el nacimiento de la medicina, no veremos en él ingenuamente al primer filósofo, pero sí en cambio al hombre que por primera vez expresó la mentalidad que hizo posible la filosofía griega y, en el caso que nos ocupa, la conceptualización filosófica y moral sobre la segunda naturaleza, sobre «el segundo sexo» y el deber ser de la mujer. Son varios los nombres que la tradición otorga a su madre: Temisto, Clímene, Epicasta, la ninfa Criteida, violada por su tío Meón y entregada en matrimonio a Femio de Esmirna. La tradición discutió menos sobre el nombre del padre: Telémaco (Pseudo Plutarco, *Sobre la vida y la poesía de*

Homero 1, 2).

No fue solo Homero y el «mundo de Odiseo»,[18] y en expresión feliz de Eric A. Havelock, la «enciclopedia tribal» de Grecia,[19] el *Lógos* o el *Verbum* del helenismo, de la grecidad, como diría Yannis Ritsos,[20] y de la cultura occidental y universal, sino también la cristalización de la razón patriarcal y su fosilización en palabra, en Verbo, en narrativa coherente vertebradora de la cultura de la Grecia arcaica del siglo VIII a. C. y posterior, de sus valores androcéntricos y de las asimetrías del género. De hecho, ya Hegel había intuido en su *Estética* el carácter de la epopeya como «el Libro, la Biblia de un pueblo que toda gran nación habría creado». Pero no deja de resultar llamativo que una poesía de transmisión oral, sujeta a la *performance*, a la recreación diacrónica dentro de lo ya supuestamente fijado para siempre como creación literaria y creación cultural, convirtiera desde el principio y para la posteridad en canónicas las aladas e infames palabras sobre la mujer. Criatura —nunca sujeto— encomiable cuando se resignaba al género que le habían impuesto los hombres y la razón patriarcal, pero amenazadora siempre cuando pensaba y actuaba autónoma y libremente, sin la tutela de los varones de su familia, cuando relajaba la imperativa y subyugadora moral patriarcal y se mostraba como la eterna menor de edad que era siempre, dominada por las pasiones y esclava de casi todos los vicios. Pero no es menos verdad que Homero tuvo una sensibilidad especial para crear perfiles de mujeres conmovedoras y ejemplares: Andrómaca, Casandra, Nausícaa, Penélope, incluso la difamada Clitemnestra, rehabilitada por Colm Tóibín…[21] y, como decía un pionero italiano en los estudios de género, deberíamos siempre buscar a las mujeres griegas como Helena en la patria de Helena,[22] en la Hélade, y no abusar del presentismo o del anacronismo y ver en las mujeres griegas los anhelos, las frustraciones y los logros de las mujeres de hoy.

Esa imagen de Homero sobre la mujer caló profundamente entre los filósofos griegos —y posteriores—, simplemente porque el arte y la astucia del poeta convirtieron en logos un prejuicio y una injusticia fuertemente arraigados en la sociedad helena, a saber, que la mujer era una criatura —no una persona— más próxima a la natura que a la cultura,[23] a la pasión que a la razón, al vicio que a la virtud, necesitada siempre de la tutela —¡qué bien suenan siempre los eufemismos!— de un varón. Por otra parte, el papel protagonista

de los poemas homéricos en la educación griega nos permite imaginar a unos filósofos que en sus años de formación memorizarían pasajes de la *Ilíada* o de la *Odisea* relativos al rol subordinado asignado a la mujer y, en su calidad de monumento cultural de la helenidad, sumaban lealtades hacia una cultura, la griega, cuyas formas de vida incluían valores e ideales, sistemas de significado y sensibilidades morales y espirituales sobre la mujer en los que esta siempre debía permanecer inapelablemente, por imperativo, bajo tutela masculina.

Son muchos los nombres de mujeres homéricas que la facultad de la reminiscencia evoca sin dificultad como modelos de vicio y de virtud: la bella y adúltera Helena, la mujer que lo fue de muchos maridos, la impúdica del *Agamenón* de Esquilo;[24] la Penélope fiel; la pérfida Clitemnestra;[25] la sufrida, afectuosa y obediente Andrómaca o la Nausícaa virginal.[26] Mujeres todas ellas condenadas a la fuerza o a cargar con la infamia de querer ser sujeto o resignadas a su papel pasivo de arquetipos de lo que los hombres consideraron que era la esencia del ser mujer: ser esposa, madre, concubina o esclava, roles nunca escogidos libre y voluntariamente, sino siempre fijados por un varón. Cuesta por todo ello imaginar que los poemas pudieran ser el canto de una joven siciliana de Tarpani, como ingenuamente defendieron Samuel Butler, Robert Graves o Benjamin Farrington.[27] Basta tan solo que, como se lamenta la Calíope de Natalie Haynes, se escriba una historia de las heroínas de la guerra de Troya en la que al poeta no pueda recriminársele el que «tal vez no se le ha ocurrido ponerse en mi piel», en la piel de una mujer, que olvide que cuando en la guerra los hombres pierden la vida, las mujeres pierden todo lo demás. Calíope, la musa de la épica y de la elocuencia, de la épica como un sinfín de tragedias enhebradas entre sí, denuncia que solo se cante la cólera de Aquiles, un hombre, o la tragedia de Héctor, otro hombre; nunca la guerra de las mujeres, del dolor de las mujeres relegadas a los márgenes de la historia, víctimas de los hombres y esclavas de los hombres. Tal vez haya llegado ya la hora de cantar la vida y la muerte de las mujeres, de todas las mujeres.[28]

La imagen que se nos presenta de la mujer en la *Ilíada* y en la *Odisea* se perfila por un conjunto de virtudes y de vicios definidos por los hombres con una triste y propicia fortuna en la tradición occidental. Como si fuese un mismísimo tratado de ética escrito por un filósofo, la lista de virtudes de mujer es en Homero un decálogo:

la belleza como cualidad más apreciada por los hombres del mundo homérico (*Ilíada* 14, 159-188) —como señaló con precisión pitagórica Werner Jaeger,[29] su virtud (*areté*)—, con las alabanzas de las mujeres de níveos brazos, de bonitas mejillas, de bellas cabelleras o preciosos rizos, de ojos vivaces, de bellas cinturas o sensuales tobillos, vistiendo y seduciendo con largos peplos y perfumándose con seductores y embriagantes aceites aromáticos. La virginidad, valor sumamente apreciado en las sociedades arcaicas —y todavía hoy, con no poco patetismo, en algunas de las fantasías eróticas masculinas—, virtud imperativa para toda joven dada en matrimonio y cuya pérdida antes de la ceremonia nupcial suponía su condena como impura y mancillaba su buen nombre y el honor de los varones de su familia.[30] La condición de virgen (*parthénos*) incitará a los héroes homéricos a competir en certámenes por la mano de las doncellas, como en el caso de Penélope antes de ser la fiel esposa de Odiseo, buscando en su condición inmaculada la certeza nunca absoluta del *pater incertus* sobre los futuros herederos del *oîkos*, de la hacienda familiar, y ante la amenaza latente de la fidelidad de mujer, *semper incerta,* y la obsesiva duda sobre la *incerta stirps*. Virginidad ejemplar como la de Nausícaa, también codiciada entre las esclavas, como la nodriza de Odiseo, la fiel Euriclea (*Odisea* 1, 428-431). La obsesión por la virginidad de la mujer se materializó en los poemas en la creación del paradigma de doncella, de virgen mayúscula a través de la joven Nausícaa (*Odisea* 6, 109), a la vez la doncella indómita y el espejo de doncellas para toda la tradición clásica, protegida por la diosa Ártemis,[31] divinidad tutelar de las vírgenes antes de ser entregadas en matrimonio, lugar natural de la mujer y ámbito para desplegar dos virtudes más que, sin serles por naturaleza consubstanciales, debían por imperativo moral y patriarcal continuar a lo largo de sus vidas y articular su nuevo estatus o rol: la castidad y la fidelidad.

La cualidad de casta no solo era una virtud cardinal para la mujer, sino que su práctica acrecentaba la gloria de los varones de la familia que tutelaban a sus mujeres, otra imposición patriarcal a la comunidad de un valor femenino (*Ilíada* 19, 258-263), práctica de una virtud que inflamaba el orgullo de los varones y que impulsaban, como el viento, las aladas palabras acrecentando la fama (*kléos*) del linaje. No obstante, la moral patriarcal que vertebra la sociedad homérica convirtió la fidelidad en la virtud más fiscalizada, siempre puesta en duda, incluso en ese paradigma de

esposa fiel que es Penélope, cuya fama perduró a lo largo de la Antigüedad y hasta nuestros días.[32] Siempre acompañada por la infamia del modelo de infidelidad que representaba en el imaginario griego la hermana de Helena de Troya, Clitemnestra, reina de Micenas, esposa de Agamenón y culpable para la eternidad del crimen de lesa majestad contra su marido —menos molesto resultó, reveladoramente, que matara también a la cautiva Casandra —, arquetipo de esposa cruel, como describe la triste alma de Agamenón a Odiseo en su descenso a los infiernos, al Hades, extendiendo la infamia sobre todas las mujeres de entonces y de todos los tiempos (*Odisea* 11, 404-456). Clitemnestra es calificada con ese epíteto tan tópico en la Grecia antigua para referirse a los excesos y a las pasiones de la mujeres, «cara de perra», despectivo e infame calificativo para denotar la perfidia, la maleficencia, la impudicia, la voracidad, la traición, la desobediencia… de las mujeres, una manera sin ambigüedades ni sutilezas de significar objetivamente la segunda naturaleza de la mujer, criatura salvaje e indómita, como decíamos, tan cercana a la naturaleza y tan ajena a la cultura.

El consejo de Agamenón a Odiseo ha gozado entre los hombres de una gran fortuna a lo largo de la historia: ni ser benévolo con las mujeres, ni revelarles nunca todos los pensamientos, explicándoles tan solo una cosa y escondiéndoles otras muchas más, porque nunca fueron dignas de confianza las lenguaraces féminas (*Odisea* 11, 404-456). La obediencia y la sumisión son también virtudes prescriptivas para la mujer (*Ilíada* 15, 14-19; 6, 490-92; *Odisea* 15, 93-4), siendo la sumisión la suerte —la aciaga suerte— de la mujer homérica —y, por desgracia, de casi todos los tiempos—, fuese esta esposa, hija, esclava o concubina, fuese cual fuese el modelo de mujer, libre o esclava, siempre fue cautiva de su destino en una sociedad, la sociedad arcaica de los poemas homéricos, que la subordinó y la humilló a la razón patriarcal (*Odisea* 7, 67-8; *Ilíada* 18, 432-434).[33]

Hablábamos de decálogo y por lo tanto la lista de nuestra presente indignación todavía resta incompleta: resignación, silencio, pudor, diligencia completan el listado de la vergüenza y de la infamia. Resignación como un *avant la lettre* estoico del *abstine et sustine*, como un deber moral de la mujer homérica, condenada a aguantar y a dominarse, por más que considerase injusta su condición (*Ilíada* 1, 585-587). El valor del silencio (*sigé*), normativo entre las mujeres

(*Odisea* 1, 354-359), censuradas siempre por lenguaraces (*Ilíada* 8, 209; 1, 565-569), y canonizada como virtud proverbial tiempo después por Sófocles (Áyax 293), por Eurípides (*Heracles* 476) o por Aristóteles (*Política* 1260a): el silencio como la conducta y el ornato más preciado en una mujer.[34] Es el pudor (*aidós*) otra virtud capital de la mujer en la sociedad homérica —de todo el mundo clásico y posterior—, virtud cardinal en una sociedad, como señaló Eric R. Dodds,[35] dominada por una moral del honor y de la vergüenza (*Odisea* 8, 324)[36] y en donde la identidad individual no era posible entenderla sin la fiscalización y sanción permanente y asfixiante de la colectividad. Finalmente, completa el decálogo de virtudes de mujer la diligencia, virtud típicamente femenina cuyo desarrollo en la casa, en el *oîkos*, se despliega en el mostrarse eficaz y aplicada en los trabajos domésticos, dirigiendo las tareas de las esclavas y con el telar, con el huso y con la rueca, ya que el trabajo textil fue en el mundo clásico, como nos revelan la iconografía cerámica ática o las inscripciones funerarias romanas, la auténtica escuela de virtud para las mujeres, de la Grecia y de la Roma antigua, siendo Homero elocuente al respecto al calificarlos como los *érga gynaikôn*, los trabajos de mujeres (*Odisea* 7, 97), fueran estas diosas (*Ilíada* 5, 734-735; *Odisea* 9, 221-223), señoras de la casa, esclavas (*Odisea* 4, 128-134; *Odisea* 6, 51-54; *Ilíada* 3, 125-127; *Odisea* 15, 517-518) o mujeres libres y pobres que debían ganarse la vida, un jornal miserable para sus hijos, mediante el trabajo textil (*Ilíada* 12, 433-435).[37] Las palabras de Héctor a la sacrificada Andrómaca cuando pretende transgredir la frontera del espacio propiamente femenino e inmiscuirse en un ámbito exclusivamente masculino, el de la guerra y el ideal guerrero, son elocuentes al respecto: «Mas ve a casa y ocúpate de tus labores, el telar y la rueca, y ordena a las sirvientas aplicarse a la faena. Del combate se cuidarán los hombres» (*Ilíada* 6, 490-492).[38]

Los vicios de la mujer homérica, los típica y tópicamente femeninos en la tradición son: cobardía (*Ilíada* 5, 349; 7, 96), una conducta infame para los guerreros, que en Homero, en las recias palabras de Héctor a Diomedes cuando este abandona el combate, se acuñó a fuego como insulto arquetípico de la tradición: «Y ahora te despreciarán: veo que te has convertido en mujer. ¡Vete, miserable muñeca!» (*Ilíada* 8, 163-164); seducción, una de las malas artes de las mujeres, la unión «en yacija de amor, que es ruina de las pobres mujeres por buenas que sean» (*Odisea* 15, 421-422).[39]

Finalmente, la astucia (*mêtis*, el nombre de una de las esposas de Zeus), ya que a las mujeres homéricas —y de muchos otros tiempos — no se las tuvo nunca por inteligentes, sino por astutas, y era este un vicio idiosincrásicamente femenino y una amenaza latente y acechante para los hombres (*Odisea* 15, 415 ss.).[40]

Una cultura, decíamos, crea sistemas de significado, sensibilidades morales y espirituales, valores, que fija, fosiliza y petrifica en instituciones. La institución del matrimonio en el mundo homérico —y después— reguló el papel asignado a la mujer en el seno de la familia y, por extensión, en el conjunto de la sociedad. La finalidad del enlace conyugal no fue entonces —ni después— otra que introducir una mujer en el *oîkos*, en la casa o hacienda, con el objetivo principal de proveer a la misma de herederos varones legítimos. Para Homero —y en toda la sociedad griega posterior—, una casa sin heredero es una casa vacía e incompleta, una casa a medio hacer (*Ilíada* 2, 702). Nada pues necesariamente de amor en las alianzas matrimoniales, tan solo una funcionalidad reproductiva que garantice que un patrimonio permanezca en manos de varón y, por supuesto, en el seno de una misma familia, imperativo en toda sociedad arcaica ligada económicamente a la posesión y explotación de la tierra, una tierra, la griega, pobre y minifundista.

La terminología marital es suficientemente elocuente sobre lo que intentamos mostrar, ya que, en general —en realidad, en más del 50 por ciento de los casos—, se denota a la esposa con el término *álochos*, literalmente «compañera de lecho», si bien aparecen unos cuantos términos más para referirse a la esposa: *ákoitis*, *parákoitis*, el genérico *gyné* (mujer), *dámar* (relacionado etimológicamente con domar o someter), *nymphé* (novia o niña) y *óar* (compañera).[41] La gran mayoría de los matrimonios —de hecho, más del 60 por ciento — son exógamos y virilocales o patrilocales, en los que el novio ofrece al padre de la novia o tutor un conjunto de regalos o dones (*hédna*) por la mano de su futura esposa, como corresponde a una sociedad arcaica, fundamentalmente ganado, pero también bienes suntuosos como joyas, armas o trípodes. Lo curioso y poco romántico de tal ceremonia es que se concibe como una especie de certamen o concurso en el que participan y compiten por la mano de la novia varios héroes o nobles, licitando todos ellos con regalos (*dóra*) como si de una mismísima subasta se tratase (*Odisea* 2, 205-207), una manera también de establecer alianzas entre las diferentes casas y también, por qué no, una especie de certamen o

agón en el que se enfrentan los pretendientes, como nos ilustra el caso de Penélope (*Odisea* 16, 391; 21, 161), usos de una aristocracia legendaria que pervivieron en la Grecia arcaica, en la época de las tiranías, y alcanzaron incluso la época clásica. La novia iba a vivir a casa del marido o del padre de este, siendo dicho patrón matrimonial el que encontramos también como ortodoxo en el universo de los dioses (*Odisea* 8, 285-288), sirviendo como siempre la religión como el espejo ideal en el que deben mirarse los hombres y en un manual de instrucciones de los buenos usos que deben cohesionar (religión/religar) y garantizar la supervivencia de una sociedad.

Homero no olvida tampoco recordar la sanción que suponía la disolución del matrimonio: el padre o tutor debía devolver al marido los dones ofrecidos por la novia, algo que generaba no poca angustia a Telémaco ante la posibilidad de que Penélope contrajese nuevas nupcias con uno de los pretendientes como consecuencia de la larga ausencia de Odiseo (*Odisea* 8, 332).[42]

Los raros matrimonios uxorilocales o matrilocales respondían casi siempre a la necesidad de una familia que no disponía de herederos varones, pero en ningún caso significa que nos encontremos frente a una supervivencia del matriarcado, una quimera cara a no pocos feminismos que, inspirados en Johann Jakob Bachofen, Friedrich Engels, Robert Graves o Marija Gimbutas,[43] han confundido en el caso de la Grecia antigua matriarcado con matrilinealidad o matrilocalidad cuando han topado con estatuillas de triángulo púbico en Tesalia (cultura Sesklo 6200-6100 a. C.), estatuillas de la diosa blanca en las Cícladas (principios del tercer milenio a. C.), diosas de Creta (siglo XIV a. C.) o Baubos que se levantaban la falda y enseñaban la vulva a Deméter, la diosa madre, símbolos de la fertilidad, la procreación, la crianza, la muerte y la regeneración.

Aparecen, no obstante, algunas formas más arcaicas de matrimonio, como el realizado por rapto, el más famoso el de Paris y Helena, o el de Aquiles y Briseida —no consumado— pero típico de la aplicación de un uso de la guerra en el que la mujer es siempre una parte del botín. Por lo que respecta a los matrimonios endógamos, su presencia es tan solo testimonial en los poemas y se lanzó también un aviso para navegantes y para todos aquellos que sintieran la tentación de transgredir el tabú del incesto, era este un matrimonio tan solo legítimo en el mundo de los dioses, como nos revelan el enlace entre Zeus y Hera o entre los hijos y las hijas de

Eolo.

De todos modos, la que quizás sea la situación más humillante para la mujer es la existencia de la institución del concubinato, un uso admitido por la moral aristocrática del épos (*Ilíada* 1, 112-113) y de después, utilizándose el término *pallakís* para referirse a la concubina. El concubinato era, de hecho, una poliginia encubierta, si bien está mucho más presente en la *Ilíada* que en la *Odisea*, en donde el matrimonio aparece como mejor valorado, en especial a través de la idealización de la pareja Odiseo-Penélope o de máximas como: «Nada en verdad hay mejor ni más rico en venturas que marido y mujer cuando unidos gobiernan la casa en un mismo sentir» (*Odisea* 6, 182-184),[44] sentir por supuesto que no es más que una eufónica e hipócrita muestra de cortesía cuando su significado es sencillo, raso e inequívoco: el sentir del marido. Quizás nos encontremos en la *Odisea* frente a una evolución en la valoración del matrimonio y en el respeto hacia la mujer en la sociedad arcaica, mientras que en el contexto guerrero de la *Ilíada*, en donde las cautivas forman parte inmanente del botín (*géras*), la práctica del concubinato se explicase por el hecho de que los héroes se hallaban en campaña lejos de sus hogares y necesitados de compañeras de lecho. En cualquier caso, en ambos poemas, las concubinas satisfacen el apetito sexual de los varones, que reservan a sus esposas para la función y finalidad que el significado etimológico de la misma palabra matrimonio esconde: buscar una madre para los herederos legítimos, esto es, varones.

Los roles sexuales, el género, se concretan en una polaridad de varones guerreros y mujeres genitoras, roles que se diversificarán en nuevas polaridades a lo largo de la Antigüedad, pero en los que las mujeres y los hombres se moverán casi siempre —y no olvidemos el casi— en espacios diferenciados y jerarquizados, siempre sometida la mujer en la mentalidad, en la concepción identitaria que los griegos se forjaron sobre sí mismos como cultura, como pueblo que no en su caso unidad de destino. Aunque la presencia y protagonismo de la mujer en la vida real fue mucho menos subordinada y opresiva de lo que las fuentes literarias se encargaron de trasmitir como normal y como moral, como lo normativo, una falacia naturalista que pretendió pasar el deber ser por el ser y las mujeres de la Grecia antigua fueron menos esclavas de lo que la moral de los poemas homéricos pretendía presentar como ideal. Pero volviendo a la mentalidad, al deber ser, en honor a la verdad,

la privación de virtud, de *areté*, constituye en los poemas homéricos —y después— la esencia del ser mujer, ya que ella no puede destacar en excelencia en nada que no sea acrecentar la fama de los hombres que las tutelan, sean estos padres, hermanos, maridos o hijos, como Telémaco, únicos sujetos que disponían de la prerrogativa de definir qué es lo que se podía y se debía considerar virtud.

Homero fijó, pues, el lugar natural de la mujer en el seno del *oîkos*, en la casa, en un espacio doméstico que dotaba de sentido teleológico el ser y el deber ser de la mujer. La mujer en Homero no fue nunca sujeto de derecho alguno, nunca disfrutó de poder alguno excepcional. Se la respetaba, cuando se la respetaba, simplemente como madre o como esposa, y su esfera de acción estuvo siempre limitada y circunscrita a los espacios y contextos definidos por los hombres, esto es, la casa como su lugar natural, con el telar, el huso y la rueca como escuela de virtud y símbolos de un orden doméstico que la mujer no podía ni debía subvertir. Aquellas mujeres que parecían disponer en sus manos de su propio destino eran tan solo recursos dramáticos para fijar en la memoria los límites establecidos por la razón patriarcal, una razón que domina triunfante en los reinos de la tierra y en el reino de los cielos. La épica homérica llega a ser, de este modo, el humus en el que por primera vez se plantó en la cultura e historia occidental la semilla de una moral androcéntrica, misógina no pocas veces y asimétrica desde el punto de vista sexual y social que si, por evitar la «ilusión de los orígenes», no determinó sobremanera las formas de pensamiento de los filósofos posteriores, sí al menos las condicionó como apabullante creación identitaria, moral y cultural de la helenidad. Mal que nos pese, en eso seguimos siendo herederos de Homero y de Grecia, y la lucha por la igualdad, por el valor de la diferencia, por las políticas del reconocimiento, sigue siendo necesaria.

Textos ilustrativos

> Mas ve a casa y ocúpate de tus labores, el telar y la rueca, y ordena a las sirvientas aplicarse a la faena. Del combate se cuidarán los hombres.

HOMERO, *Ilíada*, 6, 491-493;

traducción de Emilio Crespo Güemes)

> Sin par en su mente perversa [Clitemnestra], la ignominia vertió sobre sí y, a la vez, sobre todas las mujeres, aun rectas, que vivan de hoy más en el mundo. (…) Así, pues, no seas tú, por tu parte, remiso tampoco con tu esposa ni le hagas saber todo aquello

que pienses; dile solo una parte y esté lo demás bien oculto.

HOMERO, *Odisea*, 11, 432-443;

traducción de José Manuel Pabón

Mira bien, no se lleve en tu ausencia lo tuyo; bien sabes cómo alienta y discurre mujer en el fondo del pecho; busca siempre que medre la casa de aquel que la toma por esposa.

HOMERO, *Odisea*, 15, 20-22;

traducción de José Manuel Pabón

---

18 Moses I. Finley, *El mundo de Odiseo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961 [Nueva York, 1954]. 19 Eric A. Havelock, *Prefacio a Platón*, Visor, Madrid, 1994, pp. 71-92 [Harvard, 1963]. 20 Lean su *Helena* y todos sus bellos y amargos poemas en las excelentes traducciones de Selma Ancira Berny (Editorial El Acantilado). 21 Colm Tóibín, *La casa de los nombres*, Lumen, Barcelona, 2017 [Nueva York, 2017]. 22 Ugo Enrico Paoli, *La donna greca nell'antichità*, Felice Le Monnier, Florencia, 1953, p. 1. 23 La polaridad natura/cultura como los dos ámbitos entre los que bascula peligrosamente la conducta de las mujeres, amenazante el primero, normativo el segundo, ha sido analizada desde la antropología por Sherry B. Ortner, «Is Female to Male as Nature is to Culture?», en Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford U. P., Stanford, 1974, pp. 67-87. 24 Maurizio Bettini y Carlo Brillante, *El mito de Helena. Imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*, Ediciones Akal, Madrid, 2008 [Turín, 2002]. 25 Kathleen L. Komar, *Clitemnestra: ¿venganza o reconciliación?*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2021 [Champaign, Illinois, 2003]. 26 Manel García Sánchez, *Las mujeres de Homero*, SEMA-Universidad de Valencia, Valencia, 1999, pp. 25-50. 27 Samuel Butler, *La autora de la Odisea*, Athenaica, Sevilla, 2022 [Londres, 1897]; Benjamin Farrington, *Samuel Butler and the Odyssey*, Londres, Jonathan Cape, 1929; Robert Graves, *La hija de Homero*, Alianza Editorial, Madrid, 2023 [Londres, 1955]. 28 Natalie Haynes, *Las mil naves*, Ediciones Salamandra, Barcelona, 2022 [Hampshire, 2019]. 29 Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1983, p. 36 [Berlín, 1933]. 30 Giulia Sissa, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Librairie J. Vrin, París, 1987. 31 Irune Valderrábano González, *Al amparo de Ártemis. Virginidades humanas y divinas en la Grecia antigua*, Editorial Universidad de Sevilla/UAM Ediciones, Sevilla-Madrid, 2021. 32 Marylin A. Katz, *Penelope's Renow. Meaning and Indeterminacy in the Odyssey*, Princeton U. P., Princeton, 1991. 33 Un contrapunto feminista en Margaret Atwood, *Penélope y las doce criadas*, Ediciones Salamandra, Barcelona, 2020 [Edimburgo y Canongate U.S., 2006]; Carmen Estrada, *Odiseicas. Las mujeres en la Odisea*, Seix Barral, Barcelona, 2021. 34 Sarah. B. Pomeroy, *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, Ediciones Akal, Madrid, 1987, p. 91 [Nueva York, 1975]. 35 Eric R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid, 1985 (9ª ed.), pp. 15-70 [Oxford, 1951]. 36 Algunos reparos a esa pareja de conceptos morales en Bernard Williams, *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2011 [Berkeley y Los Ángeles, 1993]. 37 Alfonso Mele, *Società e lavoro nei poemi omerici*, Università degli Studi, Nápoles, 1968; M. C. Pantelia, «Spinning and Weaving: Ideas of Domestic Order in Homer», *American Journal of Philology* 114 (4), 1993, pp. 494-501. Puede leerse con provecho para el trabajo femenino en el mundo micénico Barbara A. Olsen, *Women in Mycenaean Greece*, Routledge, Londres-Nueva York, 2014. 38 Traducción de Emilio Crespo Güemes (Homero, *Ilíada*, Editorial Gredos, Madrid, 1991). 39 Traducción de José Manuel Pabón (Homero, *Odisea*, Editorial Gredos, Madrid, 1982). 40 Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *Las artimañas*

de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua, Ediciones Taurus, Madrid, 1988 [París, 1974]; Eva Cantarella, *Le donne e la città…, op. cit.*, pp. 67-74. 41 Moses I. Finley, «Matrimonio, venta y regalo en los poemas homéricos», en *La Grecia antigua: economía y sociedad*, Editorial Crítica, Barcelona, 1984, pp. 264-278 [Cambridge, 1981]; Marc Weinsanto, «L'évolution du mariage de l'*Iliade* à l'*Odyssée*», en Edmond Lévy (ed.), *La femme dans les sociétés antiques. Actes des Colloques de Strasbourg* II (mayo de 1980 y marzo de 1981), AECR, Estrasburgo, 1983, pp. 45-58; más bibliografía y explicaciones detalladas en Manel García Sánchez, *Las mujeres de Homero*…, *op. cit*., pp. 51-74. 42 Eva Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Feltrinelli Editore, Milán, 2002. 43 Johann Jakob Bachofen, *El matriarcado*, Ediciones Akal, Madrid, 1987 [Stuttgart, 1861]; Friedrich Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*, Ediciones Akal, Madrid, 2016 [Hottingen-Zúrich, 1884]; Robert Graves, *La diosa blanca. Gramática histórica del mito poético*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [Londres, 1961]; Marija Gimbutas, *El lenguaje de la diosa*, Grupo Editorial Asturiano, Oviedo, 1996 [San Francisco, 1989]; Marija Gimbutas, *Dioses y diosas de la vieja Europa: 7000-3500 a. C.*, Ediciones Siruela, Madrid, 2021 [Londres, 1984]; Marija Gimbutas, *Las diosas vivientes*, Ediciones Obelisco, Rubí, 2022 [California, 1999]. Sobre dicho mito, léanse las lúcidas páginas de Eva Cantarella, *J. B. Bachofen. Il potere femminile. Storia e teoria*, Il Saggiatore, Milán, 1977. 44 Beth Cohen (ed.), *The Distaff Side. Representing the Female in Homer's Odyssey*, Oxford U. P., Nueva York, 1995.

HESÍODO: PANDORA, LA PRIMERA MUJER

Si la poesía épica homérica nos pone en contacto con los valores de la sociedad aristocrática de la Grecia arcaica, los poemas de Hesíodo (finales del siglo VIII a. C.), hijo de Dio y la beocia Picimede (Pseudo Plutarco, *Sobre la vida y la poesía de Homero* 1, 2), nos acercan también a los valores del pueblo llano, de una sociedad de pastores y agricultores, de artesanos cuyo lugar natural era el duro trabajo manual, y en la que los mitos resultaban también formativos sobre qué es lo que se esperaba de una mujer y sobre cuál debía y debería ser su lugar natural en la familia y en la comunidad. El mundo rural de Hesíodo, el de la Beocia de mediados o finales del siglo VIII a. C., nos es descrito a través fundamentalmente de su poema didáctico *Los trabajos y los días*, pero el poeta beocio completó en su más filosófica *Teogonía* su concepción sobre la mujer, de nuevo a través del mito de Pandora, cuya sombra, como la de Odiseo, ha sido alargada a lo largo de la cultura occidental.[45] La historia de Pandora, el mito sobre la primera mujer y la creación de la raza de las mujeres (*génos gynaikôn*),[46] enhebra una prístina reflexión de antropología filosófica sobre la condición humana, en general, y sobre el segundo sexo, en particular, haciendo de Pandora no la madre de la humanidad, sino tan solo la madre de todas las mujeres.[47]

A los dioses griegos siempre les gustó castigar la insolencia y la soberbia (*hýbris*) de los mortales y en esa edad del hierro en la que le tocó en suerte vivir a Hesíodo —o en mala suerte, vistos sus lamentos— la presencia de la mujer era un castigo añadido, incluso una «áspera inquietud» (*Trabajos y días* 178), una auténtica ruina para los hombres en una época en la que la estirpe de hierro vivía privada del pudor (*aidós*), que había abandonado a los hombres para refugiarse entre los dioses olímpicos (*Trabajos y días* 194-200). Una idea —nociva idea—, la de la introducción del mal en el mundo por obra de la mujer, recorre el imaginario de Hesíodo, la

de la mujer, fértil como la tierra misma, y su cuerpo como el surco (*ároura*) sobre el que el varón (labrador, *arotér*) deposita su semilla, concepción ginecológico-popular, y no poco ingenua, que seguramente Hesíodo tomó de la tradición[48] y que tendría también un gran predicamento en el pensamiento griego posterior y hasta Sigmund Freud cuando afirmó que «la anatomía es el destino». Pero, como se ha dicho,[49] y más allá de la medicina o la biología, fue una opción de parte del pensamiento griego —de larga duración, por cierto— la que hizo coincidir el final de la edad de oro con la creación de la mujer, casi una invención para reificarla más todavía, para reducirla a materia sin alma, a cuerpo con alma degenerada, mitema que rebajaba a la mujer a segunda categoría, a alteridad por oposición al hombre, que anunciaba una época y unas condiciones de la aparición de la mujer que hacían ontológicamente imposible e inviable la igualdad, porque no era de recibo que dos seres ontológicamente diferenciados, la perfección del varón frente a la imperfección congénita de la mujer, fueran equiparados en la moral, en la sociedad, en la construcción de la identidad.[50] La mujer, natura, materia, tan solo podía ser un elemento civilizador unida como esposa virtuosa a su marido, espíritu, en su rol y destino de mujer casada, de casta esposa, hacendosa, fiel, madre de herederos varones.

La trama del mito es sucintamente como sigue. Zeus, irritado por el robo del fuego por parte de Prometeo, el héroe compasivo con los humanos, decidió encargar al ínclito Hefesto la creación de una bella y gran calamidad (*kalòn kakòn/méga pêma*), oxímoron acuñado por Hesíodo para definir a las mujeres desde entonces y que gozó de una gran fortuna en el imaginario clásico y occidental. Pandora, como las mujeres de Homero, fue moldeada bella y encantadora, seductora y astuta, con apariencia de virtuosa doncella al vincularla —significativamente— al femenino telar y a las artes del tejer enseñadas por la virgen, casta y poco femenina Atenea (*Trabajos y días* 63-64). Pero el reverso de la virtud no podía dejar de recordarnos la amenaza latente y amenazante del vicio, y también ordenó Zeus a Afrodita que rodease su cabeza de irresistible sensualidad y su lengua —ay, de nuevo el tópico de la mujer lenguaraz— de halagos cautivadores, completada con la ayuda del astuto Hermes con una mente cínica, impúdica como una perra, y un carácter voluble, siendo también la astucia (*mêtis*) de nuevo un vicio femenino. La mujer no es inteligente, es astuta, con

apariencia de casta doncella, pero, ya se sabe, y como nos enseñaron los primeros filósofos, las apariencias engañan, y por tanto un mal en esencia con el que todos los ingenuos varones se alegrarían de corazón «acariciando con cariño su propia desgracia» (*Trabajos y días* 54-101).[51]

A aquella primera mujer la llamaron Pandora, nombre que significaría algo así como los regalos (*dóra*) que todos los dioses (*pân;* de *pâs, pantós*, todo) quisieron hacer a los humanos, el don de todos los dioses, siendo ella y las hijas de Pandora perdición «para los hombres que se alimentan de pan». Las falsas virtudes de Pandora eran una reminiscencia de los vicios de la mujer homérica —por ejemplo, la seducción de su «bella cintura», sus «finos y bellos tobillos», los «largos peplos» y los «dones de la muy dorada Afrodita» (Hesíodo, *Escudo* 33-87)— y la descripción de sus cualidades podría calificarse de cualquier cosa menos de moral: de carácter mentiroso, falaz, cínica y voluble, seductora y cautivadora, desgracia de los mortales y, sobre todo, al levantar con sus manos la tapa de una enorme jarra —en el mito hesiódico una jarra, pero pronto fue identificada con una caja,[52] como en las bellas Pandoras de Dante Gabriel Rossetti, de Lawrence Alma-Tadema y de John W. Waterhouse—, diseminadora de todos los males y lamentables inquietudes entre unos hombres que hasta entonces no conocían ni la enfermedad ni la fatiga ni el mal. Tan solo quedó en el interior de la jarra la esperanza o quizás lo que algunos autores han interpretado como la espera, a saber, que los hombres reciben los males sin esperárselos, cuanto más confiados se sienten en sus vidas y de sí mismos. Es lo que hace Agamenón al precaver y poner en guardia a Odiseo en los infiernos sobre qué era lo que podía esperarse cuando un regalo o un halago provenía de una mujer, ya que los hombres deberían guardarse siempre de perder el juicio, de perder la cabeza —hueca cabeza— por una «mujer de trasero emperifollado» y porque «quien se fía de una mujer, se fía de ladrones» (*Trabajos y días* 373-376).

Nos ofrece también Hesíodo algunos consejos sobre el matrimonio, un mal imprescindible en aquel ingrato mundo rural de la Grecia arcaica en el que las haciendas estaban tan necesitadas de herederos y de mano de obra, que hacían de la mujer una calamidad inevitable. Hesíodo recomienda que la mujer sea comprada y no desposada, «para que también vaya detrás de los bueyes», y es que para el poeta de Ascra es prioritario para el

labrador procurarse una casa, una mujer y un buey de labor (*Trabajos y días* 405-407), debiéndose casar con una doncella a la que se puedan enseñar buenos hábitos, ya que una buena esposa es la mejor suerte que la fortuna puede deparar a los hombres (*Trabajos y días* 695-706). No obstante, se trata de un bien escaso, ya que para Hesíodo la mujer, como Pandora, es «un espinoso engaño, irresistible para los hombres», ya que de ella «desciende la estirpe de femeninas mujeres… gran calamidad para los mortales… siempre ocupadas en perniciosas tareas» (*Teogonía* 561-602). Tan solo una buena esposa, «sensata y adornada de recato», compensa los males de la vejez, al ofrecer al varón un heredero para su hacienda y para su memoria (*Teogonía* 606-612), proporcionándonos el poeta un retrato ambiguo, bello mal (*kalòn kakón*), de la mujer (*Teogonía* 585).

En su obra el *Escudo* nos presenta incluso una estampa de una ciudad en paz en la que la mujer es conducida a casa por su esposo, en una ceremonia de esponsales en la que las otras mujeres cantan jubilosas un himeneo o canto nupcial (*Escudo* 271-287), mientras que en la ciudad en guerra lo propio de la mujer es el llanto desesperado, el arañarse las mejillas (*Escudo* 243-244), el mesarse el cabello o rasgarse los vestidos, arquetípica estampa de los llantos y cantos fúnebres femeninos en el contexto del duelo y del luto, tan presentes ya en los poemas homéricos.

Por inaudito y sorprendente que pueda parecer, incluso hubo un tiempo en el que existió una raza de mujeres excelentes, de esposas fecundas, conocedoras de bellas acciones y que alumbraron hijos ilustres, como nos revela Hesíodo en su *Catálogo de las mujeres* o *Eeas*, un poema dedicado a ellas, informa Pausanias (*Descripción de Grecia* 1, 3, 1), con muchas reminiscencias de la mujer homérica y por la belleza y virtud de las cuales también compiten los hombres para convertirlas en compañeras de lecho (Hesíodo, *Catálogo de las mujeres* 22). Pese a ello, aquellas irreprochables e ínclitas mujeres del mito,[53] cuya virtud se definía por la maternidad, fueron vencidas por las astutas hijas de Pandora entregadas y vencidas por no pocos vicios de mujer.

Todo parece indicar, pues, que con la aparición de Pandora y la invención de la raza de las mujeres se acrisoló la misoginia en el pensamiento griego desde sus mismos orígenes. Es una misoginia, pese a ello, singular, parcial nos atreveríamos a decir frente a los que consideran que el odio hacia las mujeres se muestra en Hesíodo

sin tapujos ni paliativos. No se trata ciertamente de un odio a las mujeres como sexo débil *per se*, sino tan solo a aquellas mujeres que no entienden cuál es su rol, el género que les ha sido asignado como segundo sexo, subalterno de varón —actitud masculina quizás no menos misógina que la misoginia *per se*—. Hemos visto cómo el propio Hesíodo cantaba las virtudes de una raza de mujeres fecundas, madres de hijos ilustres y sabedoras de su función en la casa, en el *oîkos*, pero no es menos verdad que el mito de Pandora introduce en la cultura griega una escisión insalvable en la especie humana, a saber, los humanos (*ánthropoi*) se dividen para siempre y desde entonces en varones (*ándres*) y mujeres (*gynaîkes*), siendo potencialmente la raza de las mujeres para los hombres lo mismo que los zánganos para las abejas: un bello mal, un don dañino y doloso, un estómago vacío devorador de los frutos del trabajo masculino (Hesíodo, *Teogonía* 599). Pandora es el opuesto de la «mujer abeja», paradigma en la sabiduría de la Grecia arcaica, como veremos en la lírica de Semónides, de la mujer virtuosa. Pero nos parece más acertado hablar de ginecofobia,[54] de miedo a las mujeres, que no de misoginia, de odio a las mujeres, temor psicológico, obsesivo y compulsivo, a que en ellas se actualice cíclicamente el espíritu perruno que habíamos visto ya en Homero en el insulto «cara de perra». El regalo de Hermes —no lo olvidemos, el mensajero de los dioses, y el mensaje no puede ser más elocuente y cauteloso— consiste en ocultar en el interior de Pandora un espíritu canino (*kýneos nóos*), y es el perro en la Grecia antigua el símbolo de la gula, del apetito insaciable, de la lubricidad, de la lascivia, del latrocinio, de la impudicia, de la falta de moderación, de la carencia de *sophrosýne*, provocadora de un ardor en el hombre que, como las brasas del fuego, siempre se reaviva, todo lo consume. Es, pues, el ser de la mujer ambiguo, bella como las diosas inmortales, pero de un espíritu perruno que la acerca peligrosamente a la natura, a la bestialidad, a la animalidad, alejándola de la cultura, de la civilización, que la hace más salvaje que civilizada.

Es posible que el retrato hostil de las hijas de Pandora, de la estirpe de las mujeres en Hesíodo sea fruto de la amargura y resentimiento del propio poeta por haberle tocado vivir en aquella edad de hierro de la Grecia arcaica, misérrima e injusta. Se ha relacionado dicha ginecofobia con las transformaciones sociales que se produjeron en el paso de la edad oscura, nómada y pastoril, a la

Grecia arcaica, sedentaria y apoyada sobre la agricultura como medio de subsistencia. Este fue un hecho que en una tierra yerma como la griega, y en la que además se produjo un fuerte crecimiento demográfico, las improductivas mujeres fueron un mal necesario porque eran insustituibles en la procreación, pero a la vez eran vientres insaciables que alimentar, de nuevo un prejuicio del imaginario porque el trabajo de la mujer en el *oîkos*, en la casa, era diligente e insustituible, por no desatender tampoco la más que probable participación de las mujeres en actividades agrícolas fuera del ámbito doméstico —la recolección de la cosecha, por ejemplo—. Quizás tengan razón también los que ven en la misoginia hesiódica los prejuicios inmanentes a las sociedades arcaicas y campesinas,[55] pero no es menos verdad que la fortuna de que gozó el retrato de la mujer hesiódica en la literatura griega posterior nos revela que la ginecofobia no fue tan solo un sentimiento profundamente arraigado entre sus contemporáneos, sino que la idea sedujo a las conciencias griegas de toda la Antigüedad y por tanto fue un prejuicio cultural de larga duración, también de las sociedades urbanas.[56] Habría también, sin embargo, que recordar que la antropología del sexo y del género nos enseña que los protocolos sexuales androcéntricos de toda sociedad, la misoginia, son no pocas veces charlas masculinas de taberna en donde los varones fanfarronean de combates, de conquistas y de dominios (*militia amoris*) con no poca hojarasca sobre su mal necesario y eterno enemigo, la mujer (*odi et amo*).[57] De lo que no cabe duda es de que el mito de Pandora de Hesíodo formó parte de un pasado que estuvo en todos y cada uno de los presentes de la cultura clásica, convirtiéndose a su vez en un mito de eterno retorno. Sin olvidar tampoco que, como se ha dicho, Pandora simbolizaba la alteridad, con las connotaciones negativas y peyorativas que para los helenos tuvo este concepto; la alteridad femenina, solo equiparable entre los griegos al misterio de la muerte, estaba representada siempre en la Grecia antigua por figuras femeninas, sea Hécate, Perséfone, Ker o las Sirenas.[58]

Si hemos de creer una información que aparece en un poema del siglo IV a. C. titulado *Certamen* —quizás atribuible a un discípulo de Gorgias, Alcidamante—, Hesíodo, tan cauto a la hora de dar consejos sobre el matrimonio y las mujeres, halló la muerte en Énoe de Lócride, al norte de Beocia, a manos de los celosos hermanos Antífanes y Ganíctor, los hijos de Feges, que sospecharon que el

poeta seducía a su hermana (Hesíodo, *Certamen* 224-233). Arrojaron su cuerpo al mar que separa Eubea de la Lócride. Parece, pues, que no pudo el sabio poeta resistirse a aquella seducción femenina sobre la que tanto nos había prevenido. ¿Ironías del destino o justicia poética? Pero de lo que no cabe duda es de que fue Hesíodo el más filósofo de los poetas, como señaló Olof Gigon, y fue también él quien se anticipó en gran medida a los presocráticos impulsando el nacimiento de la filosofía, incluso con sus referencias a Ariadna, esposa de Dioniso y «señora del Laberinto»,[59] otro de los símbolos inmanentes a la filosofía. En cualquier caso, a Pandora, a la primera mujer, le fue negado el ser la madre de la humanidad, siendo concebida negativamente tan solo como la madre de las mujeres, desde entonces las hijas de Pandora, un bello mal, una bella calamidad, un mal necesario.

Texto ilustrativo

> Así dijo y rompió en carcajadas el padre de hombres y dioses; ordenó al muy ilustre Hefesto mezclar cuanto antes tierra con agua, infundirle voz y vida humana y hacer una linda y encantadora figura de doncella semejante en rostro a las diosas inmortales. Luego encargó a Atenea que le enseñara sus labores, a tejer la tela de finos encajes. A la dorada Afrodita le mandó rodear su cabeza de gracia, irresistible sensualidad y halagos cautivadores; y a Hermes, el mensajero Argifonte, le encargó dotarle de una mente cínica y un carácter voluble.
>
> Dio estas órdenes y aquellos obedecieron al soberano Zeus Cronida. [Inmediatamente modeló de tierra el ilustre patizambo una imagen con apariencia de casta doncella por voluntad del Crónida. La diosa Atenea de ojos glaucos le dio ceñidor y la engalanó. Las divinas Gracias y la augusta Persuasión colocaron en su cuello dorados collares y las Horas de hermosos cabellos la coronaron con flores de primavera. Palas Atenea ajustó a su cuerpo todo tipo de aderezos]; y el mensajero Argifonte configuró en su pecho mentiras, palabras seductoras y un carácter voluble por voluntad de Zeus gravisonante. Le infundió habla el heraldo de los dioses y puso a esta mujer el nombre de Pandora porque todos los que poseen las mansiones olímpicas le concedieron un regalo, perdición para los hombres que se alimentan de pan.
>
> Luego que remató su espinoso e irresistible engaño, el Padre despachó hacia Epimeteo al ilustre Argifonte con el regalo de los dioses, rápido mensajero. Y no se cuidó Epimeteo de que le había advertido Prometeo no aceptar jamás un regalo de manos de Zeus Olímpico, sino devolverlo acto seguido para que nunca sobreviniera una desgracia a los mortales. Luego cayó en la cuenta el que lo aceptó, cuando ya era desgraciado.
>
> En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las penosas enfermedades que acarrean la muerte a los hombres [...]. Pero aquella mujer, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra los dejó diseminarse y procuró a los hombres lamentables inquietudes.
>
> Solo permaneció allí dentro la Espera, aprisionada entre infrangibles muros bajo los bordes de la jarra, y no pudo volar hacia la puerta; pues antes cayó la tapa de la jarra [por voluntad de Zeus portador de la égida y amontonador de nubes].

> Mil diversas amarguras deambulan entre los hombres: repleta de males está la tierra y repleto el mar. Las enfermedades ya de día ya de noche van y vienen a su capricho entre los hombres acarreando penas a los mortales en silencio, puesto que el providente Zeus les negó el habla. Y así no es posible en ninguna parte escapar a la voluntad de Zeus.
>
> HESÍODO, *Trabajos y días* 60-105;
>
> traducción de Aurelio Pérez Jiménez

---

45 En la música de Robert Gerhard, *Pandora, suite* (1944-1945) [Orquestra Simfònica de Barcelona i Nacional de Catalunya; director Edmon Colomer; Auvidis 1997]. 46 Nicole Loraux, «Sobre la raza de las mujeres y algunas de sus tribus», en *Los hijos de Atenea. Ideas atenienses sobre la ciudadanía y la división de los sexos*, El Acantilado, Barcelona, 2017 [París, 1990], pp. 95-153 [Arethusa 2 (1-2), 1978, pp. 43-87)]. 47 Pierre Vidal-Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Ediciones Península, Barcelona, 1983, p. 33 [París, 1981]; William Berg, «Pandora: Pathology of a Creation Myth», Fabula 17, 1976, pp. 1-25; Nicole Loraux, «Sobre la raza de las mujeres…», *op. cit.*, p. 99. 48 Carles Miralles, «Hesíodo sobre los orígenes del hombre y el sentido de *Trabajos y días*», BIEH 9, 1975, pp. 6 y ss. 49 Carles Miralles, «La invenció de la dona», en VV.AA., *La dona a l'Antiguitat/La mujer en la Antigüedad/La donna nell'Antichità*, Ausa, Sabadell, 1987, pp. 63 y 79; Carles Miralles, «Hesíodo, Erga 42-105. La invención de la mujer y la tinaja», en Juan Antonio López Férez (ed.), *Estudios actuales sobre textos griegos* II, UNED, Madrid, 1991, pp. 33-47. 50 Froma I. Zeitlin, «Signifying Difference: The Case of Hesiod's Pandora», en *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, pp. 53-86. 51 Traducción de Aurelio Pérez Jiménez (Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Editorial Gredos, Madrid, 1983). 52 Dora y Erwin Panofsky, *La caja de Pandora. Aspectos cambiantes de un símbolo mítico*, Barral Editores, Barcelona, 1975 [Londres, 1956]. 53 Mary R. Lefkowitz, *Women in Greek Myth*, The John Hopkins U. P., Baltimore, 2007; Natalie Haynes, *Pandora's jar. Women in Greek Myths*, Picador Books, Nueva York-Londres, 2020. 54 Como sí define acertadamente Mercedes Madrid, *La misoginia en Grecia*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999, p. 128. 55 Linda S. Sussmann, «Labor, Idleness and Gender Definition in Hesiod Beehive», *Arethusa* 11, 1978, pp. 27-41; Anne L. T. Bergren, «Workers and Drones. Labor, Idleness and Gender Definition in Hesiod's Beehive», *Arethusa* 16, 1983, pp. 65-69; Pierre Levêque, «Pandora ou la terrifiante féminité», *Kernos* 1, 1988, pp. 49-62. 56 Claude Mossé, *La mujer en la Grecia clásica…*, *op. cit.*, pp. 107-115. 57 John J. Winkler, *Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 1994, p. 17 [Nueva York, 1990]. 58 Jean-Pierre Vernant, *Pandora, la première femme*, Éditions Bayard, París, 2006; Eva Cantarella, *Gli inganni di Pandora…, op. cit.*, p. 21. 59 Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets Editores, Barcelona, 1983 (3.ª ed.), pp. 19-29 [Milán, 1975].

LOS SIETE SABIOS, LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS Y LA LÍRICA ARCAICA

Tales y los milesios: bestias, mujeres y bárbaros

La sabiduría griega no fue solo cosa de los filósofos, sino que una serie de personajes míticos, como Apolo, Dioniso y el hilo de Ariadna, el Orfeo despedazado por las mujeres de Tracia, Museo, Epiménides, Ferécides, Onomácrito, entre otros, se asociaron para el desvelamiento de la verdad. A ello podríamos sumar toda una serie de cosmogonías órficas que hacían nacer el mundo de un huevo cósmico, generado por el tiempo, y del que aparecía Fanes, dios masculino-femenino. Ello fue así porque el mito tiene mucho de lógico, de filosófico, porque ni más ni menos, aunque sea haciendo intervenir a dioses, semidioses o héroes, intenta también ofrecer una respuesta al porqué de las cosas. Muchos de esos nombres quedaron excluidos de la lista de los filósofos presocráticos, simplemente por establecer un falso milagro griego sobre el nacimiento de la filosofía desligada del pensamiento mítico y, diría Johann Jakob Bachofen, en el triunfo de la virilidad fálica y la superación cognoscitiva frente a la pasión animalesca de la mujer, símbolo en el dionisismo de las ménades o bacantes de la plenitud vital: «Del extranjero de figura afeminada [Dioniso], que ha introducido esa nueva epidemia entre las mujeres, y que mancilla sus lechos» (Eurípides, *Bacantes* 352-354; traducción de Carlos García Gual).

No fueron esas tradiciones mucho más benévolas con el segundo sexo y así, si creemos al órfico Platón (*República* 620a), Orfeo escogió reencarnarse en un cisne por odio contra el género femenino (*gynaikeíou génos*). Hubo quien consideró que dicho odio a las mujeres fue generado por la pérdida de Eurídice (Conón, fr. 45). No olvidemos que se han encontrado tablillas órficas en tumbas de mujeres, siendo antigua la contradicción, como en el cristianismo, de que ellas adoren a divinidades que las oprimen.

Podríamos decir, sin embargo, y siguiendo la tradición, que con los filósofos presocráticos germinó lo que después sería la verdadera

filosofía como ciencia. Es con ellos con quien se inició el paso del mito al logos y se intentó obstinadamente encontrar explicaciones que no trascendieran la naturaleza ni buscasen auxilio en intervención divina alguna, deseo no siempre cumplido por el enorme peso del conglomerado heredado de la religión o del pensamiento mágico. La lista abarca desde Tales de Mileto hasta Demócrito de Abdera y un período, los siglos VI-V a. C., en el que también se produjeron condicionamientos sociales que propiciaron que la respuesta a la curiosidad, el asombro y la admiración —*thaumasía*, el origen, según Aristóteles, de la filosofía— pasase necesariamente por el uso imperativo de la razón, esto es, por el paso del mito al logos y, a diferencia del poeta, el filósofo ya no era sabio (*sophós*) por inspiración divina, sino por curiosidad, admiración e investigación racional, por aceptar el reto de abordar desde la razón la interpelación de la realidad.

La *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, de Diógenes Laercio, obra insustituible del siglo III de nuestra era,[60] nos proporciona ahora datos familiares sobre dichos filósofos, cuya lista empieza con Tales de Mileto (*floruit ca.* 585 a. C.), el primero en ser llamado sabio y uno de los Siete Sabios, de quien sabemos además que su madre se llamaba Cleobulina (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 1, 22; *Suda s. v.*), sospechosamente el nombre de la única mujer de la lista de los Siete Sabios.

Los Siete Sabios se caracterizaban por su inteligencia práctica (*epínoia*) y el rasgo definitorio de su saber era la imaginación técnica y la utilidad (*chreía*).[61] Aquel sabio de Mileto que postuló como primer principio de todas las cosas (*arché*) el agua, se sentía afortunado por tres cosas: por nacer hombre y no bestia, por ser hombre y no mujer y porque era griego y no bárbaro, tres principios rectores de la cultura griega y en los que se volvía a condenar a la mujer a una posición de subordinación ontológica y moral (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 1, 33). Se ajustaba también nuestro filósofo al patrón del sabio despistado y distraído, hecho que propició las burlas de una anciana —en otras versiones una ingeniosa criada tracia (Platón, *Teeteto* 174a)— al ver que el filósofo caía de bruces en un agujero por quedarse pasmado al observar absorto el cielo bajo el resplandor de las estrellas (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 1, 34). Pese a la insistencia de su madre, Cleobulina, permaneció pertinazmente soltero, alegando primero que era demasiado pronto

y ya mayor cuando objetaba su avanzada edad, aunque también decía que lo hacía «por amor a los niños». Sin duda, inauguraba Tales con su soltería una moda entre no pocos filósofos que veían en las obligaciones familiares una gravosa distracción a la vida teorética y una condición incompatible con la necesaria serenidad del sabio para una vida dedicada a la reflexión y a la filosofía sin turbaciones ni sobresaltos.

De los discípulos de Tales, los milesios Anaximandro (611-546 a. C.) y Anaxímenes (*floruit ca.* 546 a. C.), no contamos con reflexión alguna sobre la condición de la mujer y de hecho tan solo el primero refiere que hombres y mujeres derivamos de los peces.

Desde el feminismo contemporáneo, en concreto Luce Irigaray,[62] y no sin esoterismo psicoanalítico, se va mucho más allá de considerar a la mujer, siguiendo la estela de Simone de Beauvoir, como el segundo sexo. Para la filósofa belga, la mujer es la negación ontológica desde el patriarcado que marca el inicio a la metafísica occidental. Esa aurora de la diferencia, de la discriminación y subordinación femenina como otreidad, como alteridad, como «lo otro», halló ya en los presocráticos el inicio del *falogocentrismo*. Irigaray desarrolla la idea de Lacan de que la *femme n'existe pas* y define como un genocidio histórico esa invisibilización, esa negación, de las mujeres en el pensamiento falogocéntrico occidental que se inició ya con la sabiduría presocrática, masculina, fálica, razón y palabra (*lógos*) patriarcal. Confunde Irigaray un ejercicio de pensamiento legítimo, el feminismo, fructífero muchas veces, necesario y estimulante siempre, con la historia de la filosofía y la sociedad griegas, con lo que sucedió realmente, incluso cuando seamos incapaces de poder, con Robin George Collingwood, recrear plenamente el ser y el deber ser de las mujeres de la Grecia antigua y de la historia universal. Sería, no obstante, injusto negarle a Irigaray su intento de convencernos de que no solo se trata de que el feminismo luche por la igualdad, sino que se impone como necesaria una reformulación de buena parte de las categorías patriarcales del pensamiento occidental, por más que ello no deba pasar solo por leer entre líneas lo que son solo ausencias o por el hallazgo de quimeras matriarcales. La hermenéutica tiene un límite, lo que las fuentes dicen, y no estamos legitimados a conceder voz a los silencios, por elocuentes que sean, sin aplicarnos la prudencia de que nos movemos en el terreno movedizo de la hipótesis, de la historia-ficción; posible, sí, pero poco probable que en el principio

de la historia de la filosofía occidental «fuera ella» y no él.

Texto ilustrativo

> Hermipo en sus *Vidas* atribuye a Tales lo que algunos dicen de Sócrates: que afirmaba, dicen, que por tres cosas daba gracias a la Fortuna. Primero por haber nacido hombre y no animal, luego varón y no mujer, y, en tercer lugar, griego y no bárbaro.
>
> Se dice que salía de su casa acompañado por una vieja para contemplar las estrellas y cayó en un pozo. Cuando se lamentaba, la vieja le dijo: «Y tú, Tales, que no puedes ver lo que tienes ante tus pies, ¿crees que vas a conocer las cosas del cielo?».
>
> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 1, 33-34; traducción de Carlos García Gual

Los Siete Sabios y Cleobulina, una mujer sabia

Pero hagamos como Diógenes Laercio, que inicia su obra con los Siete Sabios, pensadores reales de leyenda, y descubramos qué decían sobre las mujeres estos maestros de verdad,[63] de los que Friedrich Nietzsche precisaba: «Otros pueblos tienen santos; los griegos tienen sabios».[64] Entre ellos existió una sabia, Cleobulina, o quizás dos, si contamos a Safo entre sus integrantes, forzando la calificación de la poetisa por Platón como sabia en el *Fedro* (235b-c), o alguna más si identificamos a Sibila como nombre de una sabia mujer, como hacen Heráclito y Éforo, y no simplemente como un genérico para referirse a profetisas y adivinas de Cumas, en el sur de Italia, o de Eritrea, en Asia Menor.[65]

Estos sabios, mitad legisladores mitad poetas y jueces, gustaban de las sentencias y máximas (en griego *gnômai* o *apophthégmata*; en latín *sententiae* o *dicta*, muy populares en el *trivium* medieval). Vivieron y pensaron entre el 700 y el 500 a. C. mayoritariamente en ciudades jónicas e incluso algunos enseñaron las sabidurías bárbaras, como Anacarsis el Escita. Ya hemos hablado de Tales, sabio indiscutible en todas las listas de sabios junto a Bías, Pítaco y Solón. No me entretendré en todos ellos, sino tan solo en aquellos que pensaron también en o sobre lo femenino, para bien o para mal, como el Quilón de Esparta que consideraba que amenazar era propio de mujeres, o el Biante de Priene que compró unas muchachas mesenias, las educó como a sus hijas y las reenvió a sus padres. Más atención debemos prestar a algunos nombres de mujer que Plutarco, muchos siglos después, sentó en el triclinio de su *Banquete de los Siete Sabios*: Melisa y Eumetis —centraremos nuestra atención en este revelador y elocuente nombre—, conocida también como Cleobulina, hecho más que sorprendente, no por la presencia

de mujeres en los banquetes, sino por tratarse de filósofas o sabias, no de heteras o esclavas o concubinas, y en especial por su protagonismo activo en la primera parte del banquete.

Tenemos noticias de algunos sabios y su relación con las mujeres, entrañables algunas de ellas, como la señalada sobre el despistado Tales con la anciana o esclava tracia; escabrosas y aberrantes otras, como la del Periandro que mató a su esposa que estaba encinta de un golpe de escabel o de una patada, otro caso de violencia doméstica o de género diríamos hoy, y que con cuyo cadáver practicaba la necrofilia. Mantuvo también relaciones incestuosas con su propia madre, Cratia (Soberanía), seguramente una invención de los enemigos de la tiranía y sorprendente en un sabio que dijo que la democracia es mejor que la tiranía. Nos hallamos, pues, frente a lo que se ha llamado con acierto «folklore tyrannique».[66] Al parecer, tales conductas fueron inducidas arteramente por sus concubinas, a las que quemó vivas como castigo. También se cuenta de él que, en recuerdo de su fallecida esposa, hizo quemar los vestidos de todas las mujeres de Corinto, libres y esclavas, y que se apoderó de todas sus joyas para ofrendar una estatua de oro tras vencer con su cuadriga en Olimpia, medidas que recuerdan más a las regulaciones del lujo por los legisladores arcaicos que a una auténtica acción lesiva contra el pudor femenino y la moral patriarcal. Su abuela se llamaba Labda, la coja, y por dicha discapacidad fue casada por su familia, los Baquíadas, con un hombre de estatus inferior (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 1, 94-97). Lanzó también al mar a las alcahuetas en una ciudad, Corinto, famosa por sus burdeles. Fue quizás Periandro sabio, pero según parece tuvo una relación tumultuosa con las mujeres y no fue, ciertamente, muy amigo de ellas.

Nació Cleobulina en Lindos, *pólis* de la isla de Rodas, y vivió hacia el año 600 a. C.[67] Era hija de Cleobulo, otro de los Siete Sabios, que presumía de que había que educar a las mujeres y que, para predicar con el ejemplo, eso mismo había hecho él con su propia hija. Pese a ello, el padre tenía opiniones más tradicionales —mal de su tiempo— sobre la mujer, a saber, que debían ser dadas en matrimonio en la adolescencia, que había que comportarse con decoro en público con la esposa y que nunca había que tomarla de una clase superior porque convertiría a sus familiares en nuestros amos, quizás conocedor de la altivez de la noble esposa de Pítaco de Mitilene. Fue Cleobulina autora de adivinanzas o enigmas poéticos

en dísticos elegíacos o en hexámetros, y su fama alcanzó hasta el Imperio romano. Hubo de ser, sin duda, popular, ya que el comediógrafo Cratino, en el siglo V a. C., subió a escena una obra titulada *Las Cleobulinas*, en donde seguro que como mujer sabia era convertida en un motivo cómico, si bien no es más que una conjetura debido a los paupérrimos fragmentos conservados, pero más que probable si recordamos el papel de la mujer en la comedia ática. Incluso una tradición tardía sitúa a Cleobulina en el siglo V a. C., como contemporánea de Crates, Baquílides, Praxila y Telesila.[68]

Mucho más reveladora, aunque muy lejana en el tiempo, es la información que nos proporciona Plutarco en su *Banquete de los Siete Sabios* cuando dice de Cleobulina que era admirable por su inteligencia política, su filantropía y el haber hecho de su padre un gobernante más amable y solidario con sus súbditos (Plutarco, *Moralia* 148 c-e). Información probable al provenir Cleobulina de una ciudad dórica, en donde la mujer gozó siempre, como en Esparta, de más derechos, pero a la vez contradictoria con el nulo papel de la mujer como sujeto político en la Grecia antigua, si exceptuamos, por supuesto, a algunas reinas. Cleobulina, al parecer, era aguda y su inteligencia vivaz, e hizo lo propio de la mujer griega al tejer enigmas con palabras,[69] y es aquí donde cabe recordar el nombre que, según Plutarco, le dio su padre, Eumetis (la de buena inteligencia), y no Cleobulina, tal como era llamada por la gente justamente por el nombre de su padre. La *mêtis* designaba una forma especial de inteligencia, la astucia, una inteligencia que fue no pocas veces, como hemos dicho ya, un atributo de las mujeres, por más que en su origen tuviese que ver con una prudencia astuta, aunque también con un proceder artero, engañoso y pérfido, y fuera Metis, en el mito, la primera esposa de Zeus y madre de Atenea, devorada por su marido cuando estaba embarazada de la diosa de la lechuza, como si la inteligencia de mujer inquietase ya al padre de los dioses olímpicos y solo la tolerase en su hija virgen, Atenea.[70] Clitemnestra se valió de ella para inmovilizar a Agamenón con una red antes de degollarlo (Esquilo, *Agamenón* 1380 y ss.) y si bien es cierto que no es un mal proceder exclusivamente femenino —pensemos en el astuto Odiseo (*polýme-tis*) o en que los griegos en Salamina se valiesen de la *mêtis* para derrotar a los persas con la técnica de la almadraba—, lo cierto es que era considerada un arma peligrosa en mente de mujer. Por tanto, no sabemos con certeza si Eumetis es un nombre de mujer *ad hoc* para una sabia que hacía uso

del enigma para dar femenina voz a su pensamiento, lenguaje enigmático complemento del silencio normativo en la mujer o un vicio más que una virtud, por más que las fuentes parecen no valorar su arte en negativo, tal como se desprende del comentario de un tal Cleodoro que, en una asamblea de los sabios, censuró a la enigmática Cleobulina con estas reveladoras palabras que nos recuerda Plutarco: «¿En qué se diferencian estas cosas —dijo Cleodoro— de los enigmas de Eumetis? Quizás no es vergonzoso que esta, mientras juega y trenza, como otras muchachas, cinturones y redecillas, proponga esos enigmas [a las mujeres], pero es ridículo que hombres sensatos los tomen en serio» (Plutarco, *El banquete de los Siete Sabios; Moralia* 154 a-b).

Textos ilustrativos

> Decía Cleobulo que había que casar a las hijas como doncellas en la adolescencia, pero mujeres en el pensar, aludiendo a que es preciso dar educación también a las jóvenes. (…) Con la mujer propia no hacer arrumacos ni pelearse en presencia de otros, pues lo uno indica bobería y lo otro desatino. (…) Tomar esposa de la misma clase social. Pues si la tomas de la superior, dice, tendrás como dueños a sus parientes.
>
> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 1, 91; traducción de Carlos García Gual

> Tuvo una hija, Cleobulina, autora de enigmas en hexámetros, a la que menciona Cratino en la comedia que lleva su nombre en plural: *(las) Cleobulinas*.
>
> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 1, 91; traducción de Carlos García Gual

> Anacarsis estaba sentado en el pórtico (de la casa de Periandro, donde se reúnen los siete) y, delante de él, de pie, estaba una jovencita que con sus manos le peinaba los cabellos. A esta, que se dirigió corriendo hacia él con toda libertad, la abrazó Tales y, riéndose, dijo: «Embellece de tal forma a nuestro huésped que no parezca, a pesar de ser muy civilizado, un hombre terrible y salvaje».
>
> Al preguntarle yo quién era aquella muchacha, me respondió: «¿No conoces a la sabia y famosa Eumetis? En realidad, ese es el nombre que le dio su padre, pero la mayoría de la gente la llama Cleobulina, justamente por su padre». Y Nilóxeno dijo: «Sin duda, tú alabas de la joven su sagacidad para los enigmas y la sabiduría, pues —añadió— algunos de los problemas por ella planteados han llegado hasta Egipto». «No, yo al menos no lo creo así —dijo Tales—, pues ella los emplea, cuando se le ocurre, jugando con ellos, como si fueran tabas, y los lanza a aquellos con los que se encuentra. Pero también posee una admirable sensatez, una inteligencia política y una forma de pensar filantrópica, y ha hecho de su padre un gobernante más amable y solidario con sus súbditos». «Ciertamente —dijo Nilóxeno—, uno lo nota cuando ve su sencillez y su franqueza. Mas ¿por qué cuida con tanto cariño de Anacarsis?». «Porque es un hombre prudente y sabio —contestó Tales—, y le ha enseñado generosa y animosamente el modo de vivir y los ritos purificadores que usan los escitas con sus enfermos. Y ahora creo que ella lo cuida y trata con cariño porque mientras conversa con él está adquiriendo nuevos conocimientos».

PLUTARCO, *El banquete de los Siete Sabios; Moralia* 148 c-e; traducción de Concepción Morales y José García López

Vi a un hombre disimulando y que obligado engañaba
y en hacerlo por la fuerza, en eso estaba lo justo.

Enigma de CLEOBULINA sobre el artista,

mejor cuanto mejor engaña; traducción de Aurora Luque

Safo y la lírica arcaica

Ya hemos mencionado que Platón consideró a Safo de Lesbos bella y sabia, y eso, según Aristóteles, a pesar de ser mujer (*Retórica* 1398b 12). Incluso podemos leer en *La ciudad de las damas* (1405), de Christine de Pizan, que «cuenta Horacio cómo a la muerte de Platón encontraron bajo su almohada unos poemas de Safo». El poeta Alceo, contemporáneo, compatriota de Safo y autor como ella de lírica lesbia o mélica, la vio y admiró siempre como veneranda, pura, de cabellos ceñidos de violetas y dulce sonrisa, como en el bello cuadro de Lawrence Alma-Tadema (1881). Hija de Cleis y Escamandrómino, vivió en aquella Mitilene del tirano Pítaco, hacia el 612 a. C., en aquella isla de Lesbos en la que por Alceo (Fr. 130, 32-35) sabemos que se celebraban concursos de belleza femenina, y en Ovidio (*Heroidas* 15, 30-35) se lamenta ella misma de no ser bella, de baja estatura, de piel morena —invención malévola, seguro, de algún comediógrafo—, pero todo ello compensado con «un nombre que llena toda la tierra», por ser «la única mujer a la que el hablar le iba bien». Incluso el Mármol Pario, una fuente epigráfica del siglo III a. C., nos informa de que sufrió bajo el sol de los exiliados en Sicilia, en fecha indeterminada.

Se me podría objetar que incluya entre los filósofos a los poetas, pero ¿alguien se atrevería a negar la profundidad filosófica a estos versos de Píndaro (518-438 a. C.), hijo de Cleódice, discípulo de la poetisa Mirtis, padre de Protómaque y Eumetis?: «¡Seres de un día! ¿Qué es cada uno? ¿Qué no es? El hombre es el sueño de una sombra». (*Pítica* 8, 94-95). Platón expulsaría más tarde de su ciudad ideal a los poetas. ¿Pero no fue Safo la verdadera reveladora del amor en Occidente?[71] ¿Y es que acaso no es el amor una pasión que zarandea nuestros sentidos y la razón (Fr. 47 Voigt)? ¿Acaso no son las pasiones uno de los temas más recurrentes de los filósofos? ¿Acaso el amor no es una «dulciamarga bestezuela irrehuible» (Fr. 130 Voigt)[72] que enciende y enfría nuestros corazones inflamados de deseo (Fr. 48 Voigt)? No son pocas las razones que me impulsan

a convertir a Safo en maestra de verdad, el amor, las coacciones del deseo, los celos, la belleza, la nostalgia del alma que arde de ausencia (Fr. 48 Voigt), como en el caso de Anactoria, la amante ausente (Fr.16 Voigt) o el de la poco agraciada y desgarbada Atis (Fr. 49 Voigt), los besos furtivos…

Con presentar una sola de las razones creo que será suficiente para despertar nuestro interés por la poetisa de la isla de Lesbos, a saber, que la voz de Safo fue alabada y vapuleada a lo largo de los siglos por las más variopintas morales, dato que revela dos cosas que deberían despertar como poco nuestra curiosidad: indiscutible talento poético, para cantar al amor también en cantos de boda o epitalamios, y espanto ante una voz de mujer que tanto fue vista como la regente de un pensionado de señoritas o como una impúdica prostituta y, sobre todo y lo peor, como una disoluta amante de mujeres. Su época de esplendor fue a finales del siglo VII a. C., su sexualidad múltiple y libre, porque como ella misma decía: «No sé qué he de hacer, dos son mis propósitos» (Fr. 51 Voigt). Desacomplejada, convirtió a Afrodita, con quien conversaba en sueños (Fr. 134 Voigt), en su aliada en la guerra del amor (Fr. 1 Voigt), y fue la diosa Ciprogenia la que la condujo tanto a mantener relaciones homoeróticas con sus discípulas como a un normativo matrimonio con Cércilas de Andros, un nombre más que sospechoso, proveniente seguro de una comedia perdida, si atendemos a su significado y jugando con el nombre de una de las Cícladas: «Pichilla de hombre». De dicho enlace conyugal nació la bienamada Cleis, «figura comparable a las flores doradas» (Fr. 132 Voigt), a la que puso el nombre de su madre y a la que Safo lamentaba no poder regalar una diadema de mil colores de Sardes (Fr. 98 Voigt).

Una tradición posterior, que arranca del siglo IV a. C. y la *Leucadia* de Menandro, la hizo morir de amor, tras verse rechazada por el joven barquero Faón y lanzarse al mar desde un acantilado de Léucade (Ovidio, *Heroidas* 15), se ha dicho que un compañero o *páredros* de Afrodita al que cantó la poetisa en sus versos. Perdió, sí, su última batalla contra el amor, con sus ojos destilando lágrimas por Faón y cantando sus amores abandonados; incluso renegó, según el poeta latino, del amor femenino que le hizo perder su buen nombre, pero se sintió orgullosa de sentir el placer a la par que los hombres —en Ovidio nos describe, aunque vergüenza le dé contarlo, uno de sus orgasmos (Ovidio, *Heroidas* 134-135)— y

triunfó con su canto a través de los tiempos, desde la iconografía cerámica ática y la delicada Safo de Pompeya con su *tabella* encerada —se trate o no se trate de ella— hasta la pintura de Gustav Klimt; desde el escolar que copió en un tejo (*óstrakon*) de El Fayum, en Egipto, un poema suyo en el siglo III (Fr. 2 Voigt) hasta la tradición tardía que la difamó calificándola de amante de mujeres (*gynaikerastría*); desde Christine de Pizan, Giovanni Boccaccio o Giacomo Leopardi hasta el poeta maldito Charles Baudelaire (*Lesbos* 66-70) que la acusó de blasfemia por haber sido cobardemente infiel a su homosexualidad. Qué juicio más cruel e injusto, más si tenemos en cuenta que en la mojigata Francia del autor de *Las flores del mal* (1857), Charles Gounod veía cómo la censura imponía el decoro, como en los poemas de Baudelaire, en el libreto de su ópera *Sapho* (1851), con su bella aria «O ma lyre immortelle». Ese mismo pudor que cohíbe y nos constriñe al silencio, como lamentaba la mismísima Safo (Fr. 137 Voigt), articuló ya antes la trama del libreto de la ópera *Saffo* de Johann Simon Mayr (1794) o marcó la melodía y el ritmo del ballet de Johann Nepomuk Hummel, *Sappho von Mitilene* (1814).

Safo vivió y triunfó en una sociedad de hombres, como se reivindicaba con «su estudiosa mano» (*studiosae dextrae*) en la carta de Safo a Faón de las *Heroidas* de Ovidio, porque no aceptó que su vida orbitase sobre el gineceo y, sobre todo, porque ni pudo ni quiso tejer en el telar, por culpa de la suave Afrodita (Fr. 102 Voigt). Optó por ser maestra de un escogido grupo de doncellas (*parthénoi*) que rendían culto a la diosa del amor en una cofradía ritual (*thíasos*), el definido por el gran Ulrich von Wilamowitz como pensionado de señoritas, moralidad prusiana siguiendo, entre otros, de nuevo la estela de Ovidio (*Tristes* 363-365), ese otro gran maestro del arte de enamorar.[73] Pudo ser, como poeta, perfectamente las tres cosas, sacerdotisa de un culto femenino, maestra y cantora en los banquetes femeninos, autora de cantos de mujeres (*gynaikeïa méle¯*).[74] En dichos coros de doncellas, como en los de los partenios de Alcmán (s. VII a. C.) en las grandes fiestas de Esparta, la homosexualidad femenina era una práctica habitual entre las directoras de los coros y sus coreutas,[75] quizás más que una relación verdaderamente homosexual —que no debemos excluir —, una iniciación ritual, erótico-educativa y pederástica (homofilia), se ha hablado de homosexualidad iniciática, preparatoria para orientar la sexualidad hacia el fin natural de la

procreación, educando a las jóvenes de la nobleza de Lesbos y Jonia y preparándolas para la vida adulta y el matrimonio. Lo que la poesía de Safo nunca fue, mal que les pese a los psicoanalistas, es la sublimación de una homosexualidad reprimida generadora de ataques de ansiedad provocados por los celos o el mecanismo de defensa de la censura. Tampoco, mal que les pese también a algunas feministas, la primera mujer que hizo de ser lesbiana una legítima cuestión identitaria de género.

Antes de referirme a la homosexualidad femenina, recordar que en las excavaciones del templo de Ártemis Ortia en Esparta, se hallaron máscaras horribles de ancianas —conservadas en el Museo Nacional de Atenas— que danzaban en un ritual de tipo carnavalesco en el que se trataba, mediante la irrisión, sobre la derrota de la vejez y el tiempo pasado. A la diosa, tras competir en una carrera nocturna, se le ofrendaba también un peplo (Alcmán, Partenio 1; *PMG* 1) y una guirnalda que simbolizaba las fiestas de renovación del año nuevo y de la vida. En uno de los partenios se dirige Alcmán a la princesa espartana Timasímbrota, corego de uno de los coros. Píndaro también refiere dichos coros, coros femeninos que competían en la carrera de Olimpia, en concursos de belleza celebrados en Lesbos o en los coros de epitalamios.

Permítaseme aquí un pequeño excurso sobre la homosexualidad femenina, sobre la que volveremos en otras páginas de este ensayo.[76] Desde la Antigüedad se ha vinculado el nombre de Safo y el de su poesía con las relaciones homoeróticas femeninas, la erotomanía y la fama indecente de las mujeres de Lesbos (así el poeta romano Marcial 10, 35), en concreto porque los poemas sáficos transmiten una lista de nombres de doncellas que la poetisa identifica como compañeras (*hetaírai*) y amigas y entre las que encontramos a Anactoria, Mnasidica, Gongila, Mica, Atis, Dica y otras más. No faltan tampoco enemigas y rivales como Andrómeda y Gorgo. La homosexualidad femenina nunca fue bien vista en el mundo antiguo, de hecho, las relaciones sexuales homoeróticas o bien fueron consideradas contra natura (*parà phýsin*) o bien fueron consideradas contra la ley (*parà nómon*). La misma *Suda*, en el siglo XI de nuestra era, acusaba a Safo de sus amistades indecentes. Pero la fama erótica de las muchachas de Lesbos nada tuvo que ver en la Antigüedad con la homofilia femenina, ya que las lesbias eran famosas por su sexualidad desinhibida y por otra especialidad: el sexo oral —como leemos en Anacreonte de Teos (Fr. 13 Gentili)—,

y así, la felación se designaba en griego antiguo con el verbo *lesbiázein* y a las lesbias como felatrices (*laikástriai*). No es, pues, algo nuevo valerse de los atlas de geografía humana para aludir a las prácticas sexuales: los griegos se referían al *cunnun lingere* como hacer el fenicio (*phoinikízein*), vayan ustedes a saber por qué. Safo seguramente nunca habría sentido con Monique Wittig que «las lesbianas no son mujeres» —obviamente como las definen normativamente los hombres—, pero puso una primera piedra en la construcción de la identidad lesbiana y en la fluidez del género con la misma contundencia y muchísimo antes que la feminista francesa. El uso de «lesbia» para referirse a una mujer homosexual no es anterior al siglo IX-X de nuestra era, y cabe recordar que en la Antigüedad la mujer homosexual era conocida como tríbada (*tribás*), asociado con frotar. Así, el lesbianismo es impropio y anacrónico como término para la época de Safo, por más que reivindicara su derecho a la bisexualidad o a la homosexualidad femenina. No menos controvertido es el uso del pene de cuero (*ólisbos*) como invento sáfico, pero lo cierto es que la mala fama de considerar a las lesbias como invertidas (*hetairístriai*), varoniles (*andrikaí*), cortesanas o mujeres de vida disipada —y la Lesbia de Catulo no ayudó a vencer tal prejuicio— alcanzaron incluso la poesía de Horacio (*Épodos* 5, 41-42) y su denuncia homófoba del monstruoso deseo de copular entre mujeres imputado también a Safo. Hubo quien prefirió disfrazarlo de pedagogía filial, como Máximo de Tiro (18, 9), en el siglo II de nuestra era, que consideró el amor de Safo el precedente del arte de amar de Sócrates; otros vieron en ella a la décima de las Musas, junto a la Calíope a la que la poetisa honraba por concederle su arte (Fr. 32 Voigt). Hubo los que, desde la moral cristiana, como Taciano en el siglo II de nuestra era, vieron en ella a una mujer que se olvidó de la rueca para componer versos, a «una mujerzuela ninfómana que cantaba su propia lujuria» (*Contra los griegos* 33). Nosotros preferimos aquella tradición amable de epigramas griegos dedicados a Safo.[77] Valgan de muestra dos. El primero, de Antípatro (siglo I a. C.): «Mi nombre es Safo: tanto he ultrapasado el canto de las mujeres, como Homero el de los hombres». El segundo, de Pinytos (siglo I d. C.): «Huesos y mudo nombre guarda la tumba de Safo, pero sus sabias palabras son inmortales». Nadie podrá negar que Safo nos enseñó a pensar sobre el amor y ¿acaso no ha sido el amor y las coacciones de Eros, el deseo (*érôs, póthos, hímeros*), uno de los temas recurrentes de los

filósofos?

Pero es que ¿acaso no está justificado que nos sumerjamos en la lírica y su descubrimiento de ese abismo tan filosófico e insondable que es la subjetividad? No me cansaré de insistir en que los límites entre disciplinas, entre géneros literarios tal como los concebimos hoy, son muchas veces algo ajeno al mundo antiguo, y si bien entre poesía y filosofía se definieron ya en la Grecia antigua nítidas fronteras, Platón me parece indiscutiblemente poético y Hesíodo o Sófocles, por citar dos ejemplos, incontestablemente filosóficos.

En la misma línea, y por citar un ejemplo más entre el elenco de líricos arcaicos griegos de que podríamos valernos, ¿cuál debió, pues, ser la finalidad del *Yambo de las mujeres* (Fr. 7 West) de Semónides de Samos o Amorgos (siglo VII a. C.)? Sencillamente, moral, cimentar una moral patriarcal que gustaba, como ha gustado en todas las épocas, fijar la segunda naturaleza de las mujeres riendo, y en eso, en atacar mediante la risa, los yambógrafos fueron maestros insuperables para dar rienda suelta a su misoginia. Y, sí, ahora creo que está justificado el uso de este término, misoginia, ajeno a la lengua griega antigua —sí misógino (*misogýnes*)— porque Semónides (Fr. 6 West) lleva al paroxismo la tradición homérica de la mujer cara de perra (Homero, *Odisea* 11, 427) o los consejos de Hesíodo[78] sobre lo necesario que siempre es para el hombre desconfiar de esa mala esposa que nos consume y nos aboca inexorablemente a una vejez prematura (Hesíodo, *Trabajos y días* 700-705). Como se ha dicho seguramente con acierto, la misoginia de Semónides es patológica.[79]

Pero también deberíamos relativizar algo ese ensañamiento contra la mujer porque hay no poco de licencia de género, por no decir mucho de realidad cultural, censurable, pero, por desgracia, hija de su tiempo y de todos los tiempos. Ya nos hemos referido a las charlas masculinas de taberna,[80] a los protocolos androcéntricos de una sociedad que vio en la mujer a su eterno enemigo y, como diría Hesíodo, mal necesario. Esa polaridad dialéctica del *odi et amo*, en griego de *Érôs* y *Éris,* del Amor y de la Discordia, ha sido y es un lugar común del androcentrismo mediterráneo —desconozco los protocolos convivales de otras latitudes, pero seguro que no andan muy lejos—, y todo apunta a que el *Yambo de las mujeres* fue cantado en el banquete de una fiesta nupcial. Pero no caigamos por ello en el error de tomar la misoginia o el androcentrismo como un absoluto, ya que lo convertiríamos, paradójicamente a partes

iguales, en una verdad inapelable y en una gran mentira universal, aunque tampoco no por más o menos verdadero o falso que se nos antoje el mismo signifique que responda tan solo a una invención. La razón patriarcal y androcéntrica ha aquilatado la conducta y la moral de la mujer a lo largo de la historia y ha definido los espacios de poder y de acción siempre mediante una asimetría social, discriminadora e injusta, si bien los espacios de poder tampoco han sido los mismos de puertas hacia adentro y de puertas hacia afuera en todos los casos.[81] Quiero decir con ello que cuando el varón retorna al hogar tras haber echado el cierre a la última taberna descubre que no es lo mismo ladrar que morder.

La tipología de mujeres calamidad según Semónides está formada por un elenco de espeluznantes contramodelos asociados a un animal o elemento natural, frente a la virtuosa mujer abeja, el único modelo encomiable de mujer. La divinidad creó a la cerda, desordenada, gorda y sucia; a la zorra sabelotodo; a la malvada e impúdica perra de contumaz, estéril y desentonado griterío; a la moldeada con tierra e inválida para el hombre; a otra a partir del mar, cambiante como la marea y que tanto ríe como antipática y arisca se muestra; a la polvorienta burra, obediente y que acepta como compañero a cualquiera que busque los trabajos de Afrodita; a la comadreja ladrona y ninfómana que provoca náuseas a los hombres; a la yegua amante del lujo que se unge con perfumes y se pasa el día peinando su larga melena; a la astuta mona de feísimo rostro, la desgracia más grande entregada por Zeus a los hombres y hazmerreír de todo el mundo; finalmente, en el catálogo semonídeo, el único modelo de mujer, si es que realmente existe, la distinguida abeja (*mélissa*), regalo de Zeus a los hombres, hacendosa, discreta, pudorosa, madre y esposa abnegada hasta la vejez. Es la mujer abeja el único antídoto y consuelo contra la mayor desgracia que ha creado Zeus, las mujeres, pues no pasa un día entero con buen ánimo quien convive y abraza a dicha calamidad: «Pues ese es el mayor mal que Zeus ha creado y nos ha impuesto la terrible atadura de sus grillos, desde que Hades acogió a aquellos que por causa de una mujer disputaban».[82] Y es que, como señala Nicole Loraux, en ese obsesivo runrunear sobre la plaga de las mujeres que recorre los discursos de los hombres sobre el *génos gynaikôn*, la raza de las mujeres, desde Hesíodo a Semónides, la tragedia ática, la comedia de Aristófanes y mucho después, los varones son víctimas de los constreñimientos compulsivos del deseo y viven prisioneros de esa

misma plaga que maldicen, porque, sencillamente, para la razón patriarcal de la Grecia arcaica, la «hembra es el hambre».[83]

Textos ilustrativos

> Me parece igual a los dioses aquel varón que está sentado frente a ti y a tu lado te escucha mientras le hablas dulcemente y mientras ríes con amor. Ello en verdad ha hecho desmayarse a mi corazón dentro del pecho: pues si te miro un punto, mi voz no me obedece, mi lengua queda rota, un suave fuego corre bajo mi piel, nada veo con mis ojos, me zumban los oídos…, brota de mí el sudor, un temblor se apodera de mí toda, pálida cual la hierba me quedo y a punto de morir me veo a mí misma. Pero hay que sufrir todas las cosas…
>
> SAFO 31 Voigt; traducción de
>
> Francisco Rodríguez Adrados

> Una vez muerta, yacerás en la tierra y no habrá recuerdo tuyo ni añoranza ya más: no tienes parte de las rosas de Pieria, sino que ignorada también en la mansión de Hades errarás revoloteando entre las sombras de los muertos.
>
> SAFO 55 Voigt; traducción de
>
> Francisco Rodríguez Adrados

> … quiero morirme sin engaño, ella me abandonó engañándome y me dijo muchas veces: «¡Ay!, qué cosa horrible nos ha pasado, Safo, de verdad que te dejo mal de mi grado». Y yo le contesté: «Marcha contenta y acuérdate de mí, pues sabes cómo te queríamos. Y si no, quiero recordarte… y éramos felices, pues muchas coronas de violetas y de rosas… también… junto a mí te ponías y muchas guirnaldas trenzadas en torno a tu cuello delicado, hechas de flores… con ungüento de brento… te frotabas y con ungüento real y sobre un blando lecho, la delicada… dabas salida a tu deseo. Y no había… ni templo ni bosque sagrado… al que no fuéramos… el ruido…
>
> SAFO 94 Voigt; traducción de
>
> Francisco Rodríguez Adrados

> Dulce madre, no puedo trabajar en el telar: me derrota el amor por un muchacho por obra de Afrodita floreciente.
>
> SAFO 102 Voigt; traducción de
>
> Francisco Rodríguez Adrados

> De nuevo Eros que desata los miembros me hace estremecerme, esa pequeña bestia dulce y amarga, contra la que no hay quien se defienda.
>
> SAFO 130 Voigt; traducción de
>
> Francisco Rodríguez Adrados

> Quiero decir algo, pero la vergüenza me lo impide…
>
> SAFO 137 Voigt; traducción de
>
> Francisco Rodríguez Adrados

> Diverso crearon los dioses de la mujer el talante en un principio. A una la sacaron de la cerda de crecido pelaje; esta tiene por su casa todo sucio de barro, en desorden y rodando por tierra, mientras ella, sin bañarse, con sucios vestidos, entre basuras sentada, engorda. A otra la crearon de la malévola zorra, mujer que todo lo sabe; nada

malo se le escapa ni tampoco nada bueno; con frecuencia de una cosa buena dice que es mala y de la mala que es buena, y según las ocasiones su talante altera. Hicieron a otra de una perra, malvada, la maternidad en persona; es aquella que todo quiere oírlo y verlo y que, con los ojos bien abiertos, va errabunda por doquier ladrando, aunque no vea a ser humano alguno. Ni con amenazas podría hacerla callar un hombre ni aunque, encolerizado, le arrancara con un piedra los dientes o bien le hablara con dulzura, ni siquiera aunque se halle sentada junto a los huéspedes; por el contrario, mantiene sin cesar incontenible griterío. A otra la moldearon de tierra los Olímpicos y se la dieron imbécil al hombre, pues tal mujer no sabe nada malo ni nada bueno, y la única labor que conoce es la de comer. Y cuando los dioses envían el maldito invierno, tiritando arrastra su silla cerca del fuego. Del mar crearon a otra, que doble carácter encierra en su corazón. Un día ríe y está alegre; la elogiará el huésped que en casa la haya visto: «No existe otra mujer mejor que esta entre todos los mortales, ni más hermosa». Pero al otro día no soportarás ni contemplarla con tus ojos ni acercarte a ella, porque entonces muestra inaccesible rabia, como una perra que protege a sus cachorros y se torna arisca y desagradable para todos por igual, enemigos o amigos. Del mismo modo que la mar con frecuencia permanece serena, inofensiva, gran gozo para los marineros, en la estación del verano, pero muchas veces se irrita, por resonantes olas conmovida… a ella se asemeja sobremanera tal mujer en su carácter: también la mar posee naturaleza mudable. A otra la hicieron de la burra tozuda de color ceniza: es la que, por la fuerza y con reprimendas, de mala gana soporta todo y realiza un trabajo satisfactorio. Mientras tanto, come en su habitación de noche, de día, y come junto al hogar. Además, acepta por igual como compañero a cualquiera que llegue en busca del quehacer de Afrodita. A otra la hicieron nacer de la comadreja nefanda raza lamentable, pues no posee un solo don bello ni ansiable ni grato ni deseable. Enloquecida busca la unión amorosa, pero al hombre que se acerca náuseas provoca. Con sus robos causa a los vecinos perjuicios numerosos y con frecuencia se come ofrendas aún no sacrificadas. La yegua presumida, de crines cubierta, engendró a aquella otra que esquiva los trabajos serviles y la miseria, que no pondría sus manos en la muela ni sostendría la criba ni sacaría de su casa la basura ni se sentaría junto al horno, para evitar el hollín; a la fuerza atrae a su marido. Unos días se lava la suciedad dos veces; otros, tres. Se unge con perfumes y siempre lleva la melena bien peinada, abundante, salpicada de flores. Hermoso espectáculo es en verdad una mujer así para los demás, pero para su marido se convierte en una desgracia, si no es un tirano o portador de cetro el que con tales adornos despierta el orgullo en su ánimo. A otra, de la mona: esa es, sin comparación, la mayor calamidad que Zeus a los hombres envió. ¡Qué horrible rostro! Cuando una mujer así camina por la ciudad es el hazmerreír de todo el mundo: corta de cuello, se mueve con fatiga; no tiene culo, es toda extremidades. ¡Ay! ¡Desdichado hombre el que abraza tal calamidad! Se sabe todas las argucias y trucos, como una mona, y no le importa el ridículo. No sería capaz de hacer bien a nadie; por el contrario, durante todo el día observa y medita cómo puede hacer daño, y el mayor posible. A otra, de la abeja. ¡Afortunado quien la toma por esposa! Es la única que no deja posarse sobre sí el reproche. Por obra suya florece y medra la hacienda. Amorosa envejece con su amante esposo, engendrando hermosa y renombrada prole; se distingue entre las mujeres todas y divina gracia la rodea. No gusta de sentarse entre las mujeres allí donde sus conversaciones son procaces. Tales mujeres son para los hombres gozoso don de Zeus, las mejores y más prudentes. Mas las otras razas femeninas, por maquinación de Zeus existen todas y entre los hombres se quedarán. Pues el mayor mal que creó Zeus fue este: las mujeres. Incluso aunque parezcan reportar alguna utilidad a su marido, en desgracia todo se le convierte; jamás podrá pasar de buen humor todo el día quien con una mujer convive, ni conseguirá

arrojar pronto de su casa al Hambre, odioso habitante de su hogar, hostil entre las divinidades. Y cuando el hombre cree tener más motivos para solazarse en su casa, bien por concesión divina o por humana causa, encuentra ella motivo de censura y se arma para la batalla. Pues donde hay una mujer, ni siquiera acogerían en esa casa con amabilidad a un huésped cuando viene. Aquella que parece tener más cordura, viene a ser la que mayores afrentas provoca, pues, mientras el marido está boquiabierto, los vecinos lo contemplan con sorna pensando: «¡Qué engañado está!». Cada uno, al mencionarla, a su mujer alaba y a la del otro critica, sin darnos cuenta de que nos ha correspondido la misma suerte, pues ese es el mayor mal que Zeus ha creado y nos ha impuesto la terrible atadura de sus grillos, desde que Hades acogió a aquellos que por causa de una mujer disputaban.

SEMÓNIDES, *Yambo de las mujeres*;

traducción de Emilio Suárez de la Torre

Pitágoras y las mujeres pitagóricas

Hay que saltar, pues, al pitagorismo y aquí sí que por primera vez en la historia de la filosofía son muchas las referencias a las mujeres, conservadas gracias a Diógenes Laercio, Porfirio, Jámblico o a noticias procedentes de la perdida vida escrita por el taumaturgo Apolonio de Tiana, entre otras fuentes.[84] Incluso en la primera mitad del siglo III a. C. el atidógrafo Filócoro escribió una *Colección de heroicas mujeres pitagóricas* (*FGrHist* B328, Fr. 91, 26-26: *Sunagogè heroídon hétoi Pythagoreíon gynaikôn*). Desmiente esto el tópico de Cicerón de que hubo que esperar a Sócrates para que la filosofía bajase del cielo a la tierra y empezara a preocuparse de los asuntos humanos, introduciéndola en los hogares y obligándola a ocuparse de la vida, del bien y del mal (Cicerón, *Tusculanas* 5, 4, 10). Aunque no es eso lo más novedoso para el caso que nos ocupa, ni el haber inventado el nombre de filosofía —que no es hallazgo poco feliz—, sino que lo sorprendente y revolucionario es que el hijo de Mnesarco y de la bella Pitaide (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 1-2; Jámblico, *Vida pitagórica* 4-5), antes Parténide —quizás una invención cristiana *ad hoc*, *párthenos* significa virgen, del trasfondo cristiano de la época de Jámblico (*Vida pitagórica* 6)—, Pitágoras (*ca.* 582 a. C.-500 a. C.), admitió a mujeres entre los miembros de su secta filosófica; incluso hubo pitagóricas que compartieron su pasión por la música, como Tolemaide de Cirene, en el siglo III a. C., autora de *Los elementos pitagóricos de la música*.

Esta situación excepcional de que las mujeres fueran admitidas en la secta y participaran de la enseñanza del maestro —también en el caso de la escuela de otro pitagórico ilustre, la Academia de Platón

— ha llevado a algunos a comparar a Pitágoras con Jesucristo y las mujeres que le seguían,[85] si bien es nada lo que sabemos de qué forma y en qué grado eran educadas. De lo que no hay duda es de que el sabio las instruía de alguna manera en su doctrina cuando le eran entregadas por sus familiares y pasaban entonces a ser conocidas como las «pitagóricas» (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 8, 41; Porfirio, *Vida de Pitágoras* 18 y 37), quizás solo oyentes (*acousmatikaí*), que no recibieron una exposición exacta de la doctrina del maestro y simplemente *oyeron*, frente a los *matemáticos*, los que aprendieron la versión más fidedigna y precisa.[86]

Nos informa Diógenes Laercio que hay quien dijo que Pitágoras tomó sus doctrinas morales de la sacerdotisa de Delfos, Temistoclea (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 8, 8), y que afirmaba que las mujeres que convivían con sus esposos tenían nombres de diosas al ser llamadas «vírgenes», «ninfas» o «madres» (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 8, 11), mientras que las almas de aquellos que no habían querido convivir con sus mujeres sufrían castigos en el Hades (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 8, 21). Para otros, Temistoclea habría sido la mismísima hermana de Pitágoras.

Fue la más célebre de todas ellas la filósofa Téano,[87] esposa de Pitágoras —para Focio (7, 249), la hija— e hija de Brontino de Crotona, si bien una tradición divergente la convierte en hija del cretense Pitonacte (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 4), en esposa de Brontino y la considera en cambio tan solo discípula del maestro (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 8, 42-43). Para otros, ya viuda de Pitágoras, fue esposa en segundas nupcias de Aristeo de Crotona, sucesor de Pitágoras al frente de la escuela (Jámblico, *Vida pitagórica* 265), sin que podamos saber cómo se sintió al reencarnarse su alma en otro cuerpo —los pitagóricos creían en la reencarnación del alma o metempsicosis— y contemplar que su viuda era esposa de un discípulo, como tampoco nada sabemos de futuras esposas en las diez o veinte vidas que vivió al transmigrar su alma si damos crédito a Empédocles (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 30; DK 31 B29), al parecer en una de ellas reencarnado, nada más y nada menos, que en una prostituta. No olvidemos que, para los pitagóricos, si creemos a Platón (*Timeo* 42c; 76d-e; 90e), la mujer era un varón degradado por su comportamiento inmoral y cobarde, que, si persistía en su mala

conducta y vicios, su alma se reencarnaba de una mujer en un animal. Para estos filósofos fue siempre el cuerpo una prisión del alma, como se ha dicho, «una túnica ajena».[88] Para el gramático alejandrino Dídimo, Téano fue la única mujer que habría escrito sobre filosofía, si bien en su obra aparecen los tópicos al uso sobre el amor conyugal o la virtud de la fidelidad que se espera de toda buena esposa.

Es Jámblico quien nos transmite la lista más extensa de las mujeres pitagóricas, o al menos de las más famosas, diecisiete en total, cuyos nombres aparecen muchas veces vinculados al varón que las tutelaba, fuese este su padre, su esposo o su hermano. Algunas no son más que meros nombres para nosotros, pero la lista es suficientemente amplia y la tradición demasiado arraigada para no dar crédito a esta rara excepción entre los filósofos y las escuelas filosóficas: la heroica Timica de Lacedemonia, esposa de Milias de Crotona —y que se cortó con los dientes la lengua antes que revelar los secretos del pitagorismo al tirano Dionisio (Jámblico, *Vida pitagórica* 194), acción alabada por San Ambrosio en su *Tratado de la virginidad* 2, 4—; Filtis, hija de Teofris de Crotona y hermana de Bindaco; Ocelo y Ecelo, hermanas de Ocelo y Ocilo de Lucania; Quelónide, hija de Quilón el lacedemonio; Téano, según la fuente hija o esposa de Brontino de Metaponto; Cratesíclea, esposa de Cleanor de Lacedemonia; Mía, esposa de Milón de Crotona —según otra tradición hija del mismo Pitágoras y Téano (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 4)—;[89] Lastenia de Arcadia; Habrotelia, hija de Habroteles de Tarento; Equecratia de Fliunte, Tirsenis de Síbaris, Pisírrode de Tarento, Teadusa de Lacedemonia, Boio y Babelica de Argos y, finalmente, Cleecma, hermana de Autocáridas el lacedemonio (Jámblico, *Vida pitagórica* 267). A todas ellas podríamos sumar a la propia hija del maestro, Damo, a la que confió sus escritos tras su muerte —y ella a su hija Bitala (Jámblico, *Vida pitagórica* 146)—, y que decidió vivir en la pobreza antes que venderlos, cuando lo habitual siendo mujer —eso nos revela Diógenes Laercio a partir de una carta de Lisis a Hípaso— es que hubiese preferido el oro a la pobreza y las instrucciones de su padre (*sic*) (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 8, 42). De hecho, cuando los pitagóricos fueron perseguidos como reformadores políticos y muchos de los miembros de la secta asesinados, confiaron a sus esposas e hijas sus escritos, conjurándolas a no compartirlos con nadie ajeno a la doctrina y la ascética vida de la secta (Porfirio,

Vida de Pitágoras 58). Las burlas de la comedia a la participación política de la mujer revelan que, con los pitagóricos, como veremos al tratar de Platón y de Aristófanes, la presencia femenina en política fue contemplada como una posibilidad. Ello es lo que se desprendería de títulos como el de Alexis de Turios, en la Magna Grecia, que compuso una obra titulada *Las mujeres pitagorizantes*. Finalmente, hay quien ha visto en la pitagórica Perictione (450-365 a. C.), autora del tratado *Sobre la armonía de la mujer,* a la madre de Platón,[90] pero lo cierto es que, aunque la cronología no lo impide, no disponemos de dato alguno sobre la vida de esta filósofa.

No obstante, el problema con el pitagorismo es cuanto menos doble: por un lado, el imperativo secreto impuesto a los miembros de la secta dificulta saber con claridad qué pensaron y dijeron realmente los pitagóricos —tampoco las pitagóricas— (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 19); el segundo es que durante más de mil años se atribuyeron todos los descubrimientos y máximas al maestro, a Pitágoras —«él mismo lo dijo así» era la expresión favorita de los pitagóricos (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 8, 46)—, cosa no extraña entre unos filósofos y filósofas que militaban en una secta que creía en la reencarnación o metempsicosis de las almas y por cuyos sucesivos mundos deambulaba siempre reencarnada, de aquí para allá y vuelta otra vez, el alma del maestro. Por si la confusión sobre la autoría intelectual no fuera poca, Diógenes Laercio nos revela la noticia del discípulo de Aristóteles, Aristóxeno, según la cual Pitágoras habría tomado la mayoría de sus doctrinas morales de la sacerdotisa de Delfos Temistoclea (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 8, 8) —Aristoclea de Delfos, según Porfirio (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 41)— y, de hecho, una tradición lo consideraba hijo de Apolo y Pitaide (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 2). No será esta la primera vez que un ilustre filósofo, pensemos en Sócrates con Diotima de Mantinea, supuestamente fuese iniciado en los arcanos de la filosofía a través de las enseñanzas y el magisterio de una mujer.

Nos informa Aristóteles de que Pitágoras o los pitagóricos, tras establecer el número como primer principio de todas las cosas, como su *arché*, fijaron una tabla de contrarios en la que fueron consensuados en diez el número de principios, en realidad, parejas de contrarios, siendo el recurso a la polaridad otra de las características del pensamiento presocrático. Así, la lista que nos

transmite Aristóteles queda como sigue: «Límite/ilimitado, impar/par, unidad/pluralidad, derecho/izquierdo, macho/hembra, reposo/movimiento, recto/curvo, luz/oscuridad, bueno/malo, cuadrado/rectángulo» (Aristóteles, *Metafísica* 986a 15-22). Si traemos aquí a colación otro pasaje aristotélico en el que matiza que el mal es ilimitado y el bien limitado (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1106b 29), no resulta demasiado difícil imaginar, a tenor de lo visto, en qué consideración tenían a la mujer al colocarla junto a lo ilimitado, el mal, la izquierda o la oscuridad, y más si la comparamos con los principios que acompañan en la tabla pitagórica de los opuestos a lo masculino, a saber, el límite, lo derecho, lo bueno o la luz.

Nos informa también Jámblico de que los pitagóricos seguían una serie de extrañas consignas que denotan una mentalidad más cercana al pensamiento mágico que al racional, si bien esta propensión fue consubstancial al nacimiento de la filosofía, por más que se falsifiquen muchas veces las cosas con el categórico y tan cacareado «paso del mito al logos o el milagro griego». Recuerda más el pitagorismo a una secta religiosa que a una escuela filosófica. Valgan como botón de muestra estos disparatados preceptos: esquivar las vías concurridas, alejar de sí mismos cualquier tipo de vinagreta, calzarse siempre primero el pie derecho, pero empezar en cambio siempre la limpieza por el izquierdo, no orinar nunca de cara al sol, abstenerse de comer habas —parece ser que por su similitud a los órganos sexuales femeninos (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 8, 34; Porfirio, *Vida de Pitágoras* 44-45)— o cualquier tipo de carne, eran vegetarianos —como en el cuadro de Rubens *Pitágoras defendiendo el vegetarianismo* (1618-1620)—, o, para el caso que nos ocupa, no juntarse nunca con una mujer rica para tener hijos (Jámblico, *Protréptico* 21). De hecho, parece ser que el ascético y encrático Pitágoras, que se abstenía de reír y de las bromas, consideraba las relaciones sexuales nocivas para la salud —nunca nadie lo vio haciendo el amor (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 8, 19), aunque eso hubiese sido más bien una parafilia o un prurito exhibicionista de filósofos y filósofas cínicos —. Gustaba de comentar que las mujeres que convivían con sus esposos no podían tener otros nombres más divinos y dignos que «vírgenes», «ninfas» y, finalmente, «madres» (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 8, 9; 11) —«cores», «ninfas»,

«matres» y «maias» a las abuelas en Jámblico (*Vida pitagórica* 57)—, sin duda, los diferentes estadios que conducirían a una mujer de moral intachable desde la infancia al matrimonio, desde la niña virgen a la esposa y madre, su auténtico lugar natural, y quizás también diferentes grados de iniciación en los misterios pitagóricos, ya que sabemos por Porfirio —que lo leyó en Timeo de Tauromenio — que la hija de Pitágoras, «cuando era doncella, estaba al frente de las doncellas de Crotona y, como mujer, de las mujeres» (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 4);[91] o que siendo doncella dirigiese los coros y como esposa fuese la primera en acercarse a los altares (Jámblico, *Vida pitagórica* 170), por no hablar de un ritual consistente en depositar en el templo de Hera «miríadas de vestidos» buscando también la sencillez en el vestir (Jámblico, *Vida pitagórica* 47): el vestido y el vestir, el telar y el tejido, el huso y la rueca de nuevo como escuela de virtud, a lo que sumaban el librarse de llevar oro, algo impropio de mujer alguna, salvo entre las heteras (Jámblico, *Vida pitagórica* 187).

No menos severa era la amenaza del filósofo a los maridos que no habían querido convivir con sus mujeres: suplicios de ultratumba en el Hades (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 8, 21) y los conminaba, poniendo como ejemplo a Odiseo (Jámblico, *Vida pitagórica* 57), a practicar la continencia y a yacer solo con sus esposas. Y aunque las filósofas pitagóricas fueron en cambio más condescendientes al respecto con sus maridos, no poco se las amedrentaba cuando se las apremiaba a guardarse muy mucho de traer a este mundo a una «estirpe bastarda por el menosprecio y conducta de sus maridos y a considerarse virtuosas siempre que se sometieran a ellos» (Jámblico, *Vida pitagórica* 48, 54, 78).[92] Finalmente, recordaba el maestro que no debía maltratarse a las esposas (Jámblico, *Vida pitagórica* 84), consejos seguidos por sus seguidores en Crotona (Jámblico, *Vida pitagórica* 132), que despidieron a las concubinas que tradicionalmente tenían y le pidieron que por separado hablara a los niños en el templo de Apolo Pitio y a las mujeres en el de Hera (Jámblico, *Vida pitagórica* 50). Siguieron «la costumbre ya existente en las ciudades griegas de no estar en un templo o en un lugar público con la madre, hija o hermana, pues es bueno y conveniente el oponer el máximo número de obstáculos posibles a estas actuaciones» (Jámblico, *Vida pitagórica* 210), revelándosenos aquí de nuevo una separación de género de los espacios que contrasta con la vida en común que

compartían todos los miembros de la secta y la prescriptiva «amistad del hombre con la mujer» (Jámblico, *Vida pitagórica* 69) preconizada por el maestro.

Estobeo (1, 49, 27) nos ha transmitido también el nombre de una supuesta pitagórica que vivió hacia el 425 a. C., e hija a su vez de un tal Pitágoras —¿una reencarnación del maestro?—, Esara de Lucania, autora de un tratado titulado *La naturaleza humana*,[93] y también de una tal Fintis, a caballo entre los siglos V y IV a. C., autora de una obra que lleva por título *Sobre la castidad o moderación femenina*, en la que en un pasaje elocuente se delimitan los espacios masculinos y femeninos: «Son propias del hombre estar al frente del ejército, gobernar la ciudad y hablar en público, y propias de la mujer, custodiar la casa, permanecer dentro y recibir y servir a su esposo» (Estobeo 4.23.61). Contamos también con una tal Melisa, entre los siglos IV y III a. C., autora de una carta a Cleareta, en la que se reproducen todos los tópicos de la perfecta casada, tan apreciados por el pitagórico Fray Luis de León: ser prudente, hacendosa, obediente, ajena al lujo, sencillamente porque «el adorno de la mujer que complace a su propio esposo solo lo constituye su actitud y no su indumentaria», y por si no hubiese quedado suficientemente claro porque «la voluntad del marido ha de ser una ley no escrita para la mujer decente, de acuerdo con la cual ella debe vivir» (Wolf. 99). A Pitágoras se le atribuyeron más hijas, en concreto se consideraba que Mía, que se supone vivió también en el siglo IV a. C., era hija del filósofo y de Téano, que fue esposa del famoso pugilista Milón de Crotona (*Suda* μ 1363 π 3120) y partícipe de la especial comunidad de la excelencia de vida de las mujeres pitagóricas que, según Proclo, persuadió a Sócrates de que la educación de niños y niñas debería de ser en común (Proclo, *Comentario a la República de Platón* 1, 248). Es posible que Mía aprendiese los deberes del ser mujer de su madre, Téano, quien consideraba que «la excelencia de una mujer casada no reside en la vigilancia del esposo, sino en la indulgencia con él, y la indulgencia consiste en tolerar el error», y de quien seguro que recibió consejo de no interferir en las pasiones de su marido cuando disfrutaba con las heteras, o al menos eso podríamos deducir de otro fragmento de Téano que seguro cantó como una corega a su hija, como un partenio, cuando todavía era una doncella que estaba siendo educada en los resignados deberes de toda futura y casta esposa: «Ten, pues, en cuenta que él va con la hetera para zascandilear, y

que contigo está para convivir; y que a ti te ama de corazón, mientras que a ella, por la pasión» (Wolf. 226-230).

Es en los fragmentos conservados de Téano, según otra tradición hija de Pitágoras (Focio, *Biblioteca* 249), en donde podemos observar la pervivencia de los roles asignados a la mujer griega desde los tiempos de Homero y también después: ocuparse del marido, de las labores domésticas y del cuidado de las esclavas, del pudor, de aplicarse al telar, de complacer al esposo y otras recomendaciones recogidas probablemente en su obra *Consejos femeninos,* un florilegio sobre las virtudes femeninas que hizo célebre a Téano por convertir en adorno sus virtudes, tal como recordó siglos después Plutarco en sus *Preceptos conyugales* (*Moralia* 145E). Hemos visto ya en Homero la cardinalidad del pudor como virtud femenina de la mujer, en general, y de la perfecta casada, en particular, y un pasaje sobre Téano transmitido por Diógenes Laercio no puede ser al respecto más elocuente: «Al serle preguntado a ella [a Téano] que en cuántos días se purifica una mujer de su trato con un hombre, respondió: "Al instante de su marido; de un hombre ajeno nunca". Y a la que iba a acostarse con su marido la aconsejaba que se despojara a la vez de los vestidos y del pudor, y que de nuevo recogiera, al levantarse, los unos y el otro. Y como le hubieran preguntado: "¿Recoger qué?", dijo: "Eso por lo que me llaman mujer"» (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 8, 43). Al pudor se sumaría la temperancia recomendada por Pitágoras, tanto a las doncellas como a las casadas (Jámblico, *Vida pitagórica* 41), un lugar común del que se valió Michel de Montaigne en sus *Ensayos* al atribuir a la suegra de Pitágoras que cuando la mujer se acuesta con un hombre debe dejar la vergüenza con la ropa y recuperarla con las enaguas («De la fuerza de la imaginación», *Ensayos* 20).

También cita Jámblico el *Económico* de Brisón, un discípulo de Pitágoras en su vejez, aunque más probablemente un pitagórico de la época de Platón o de después. Como en el *Económico* de Jenofonte, tal como veremos, se fija para la esposa el cometido de someterse al marido y ser un ejemplo de virtud, ser mental y corporalmente sana, poseer talento, autocontrol, honradez y sumisión. Nada nuevo, pues, bajo el sol, como nada luce tampoco en el tratado del pitagórico Calicrátides, titulado *La felicidad de la casa*, quizás del siglo III a. C., «puesto que el varón manda sobre la mujer», si bien no despóticamente, sino políticamente, esto es,

estableciendo lo que conviene al bien común.

Se ha dicho[94] de la historia del pitagorismo que es un «pozo sin fondo», que es uno de los temas más controvertidos de toda la filosofía griega y que la mayoría de las cuestiones por él planteadas o el halo de leyenda que envuelve a Pitágoras continúan siendo todavía necesariamente oscuras, esotéricas como la ciencia misma existente en la secta (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 20). Dicha afirmación descorazonadora, pero no menos ponderada y prudente, quizás deba atribuirse también a lo que dijo a las mujeres de Crotona en el templo de Hera (Jámblico, *Vida pitagórica* 11), a todo lo relativo a la mujer y a las mencionadas filósofas pitagóricas, muchas de ellas probablemente poco más que simples nombres, quizás falsificaciones de la historia, pero que también forman parte de ella y que nos revelan, al menos, lo que una sociedad patriarcal pensaba y esperaba de sus mujeres. Quizás los pitagóricos abusaron del esoterismo, del oscurantismo, de muchos otros *-ismos*, y de un discurso críptico y enigmático, quizás su mensaje únicamente tenía como destinatarios a los iniciados en la secta, pero de lo que no cabe duda es de que los preceptos morales dirigidos a la mujer, la lista de virtudes y vicios femeninos surgidos del cálamo de los filósofos y las filósofas pitagóricas fueron inequívocos sobre el ser y el deber ser de la mujer,[95] a saber, que su voluntad fuese ni más ni menos que una proyección, un duplicado, de la voluntad de sus maridos; de nuevo, una degradación ontológica del ser de la mujer y una subordinación moral de un ser, la mujer, privado de ser sujeto, de ser agente, de ser ella misma.

Textos ilustrativos

> Se dice que dirigió a las mujeres una plática sobre los sacrificios (…) En cuanto a la relación con sus maridos, las exhortaba a tener en cuenta que es un hecho que sus padres, por su naturaleza femenina, les habían concedido amar más a sus consortes que a sus progenitores. Por lo tanto, era correcto no oponerse a sus maridos como considerar una victoria cada vez que se sometían a ellos.
>
> Además, en esta reunión enunció el apotegma que se hizo famoso de que es piadoso acceder a los templos el mismo día en que han tenido relación sexual con su marido, pero ni ese día ni nunca si la relación había sido con quien no debían. Las exhortó también a hablar bien durante toda la vida y a cuidar de que los demás hablen lo mejor posible de ellas, y a no dilapidar su reconocido prestigio (…) viendo que la raza de las mujeres es la más íntimamente unida a la piedad, a cada edad de las mujeres la hizo sinónima de una diosa, y llamó a la soltera core, a la comprometida con un varón ninfa, a la que ha engendrado hijos madre y a la que, además, ha dado nietos maya…
>
> «Discurso de Pitágoras a las mujeres de Crotona»,

en JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras* 54-57;

traducción de José Solana Dueso

Es necesario pensar que la mujer llena de inteligencia y moderación es armonía. En efecto, es necesario que el alma aspire con fuerza a la virtud, de modo que será justa, valiente e inteligente, estará adornada con la autosuficiencia y detestará la vana opinión. De estas cualidades derivan hermosas obras para la mujer en sí misma, para el esposo, para los hijos y para la casa; y muchas veces también para la ciudad, si es que una tal mujer llega a mandar ciudades y pueblos, como vemos en la realeza. Dominado el deseo y la pasión, nace la justicia sagrada y la armonía. De manera que los amoríos ilegítimos no la perseguirán, sino que tendrá amistad con el esposo, los hijos y la casa en su totalidad. Pues cuantas mujeres se hacen amantes de los lechos extraños, se hacen enemigas de todas las personas libres de la casa y de los sirvientes. Una mujer así miente y engaña al marido y le urde falsedades en relación con todos los asuntos a fin de que ella sola parezca sobresalir en benevolencia y en el gobierno de la casa, pese a ser amante de la pereza. De todo esto deriva la ruina de todos cuantos bienes son comunes a ella y al esposo. Queden dichas estas cosas sobre el asunto.

Es necesario regir el cuerpo según los límites de la naturaleza, sea sobre la alimentación, el vestido, los baños, los ungüentos, los cuidados del cabello y de cuanto para el embellecimiento tiene que ver con el oro y las piedras preciosas. Pues todas las mujeres que comen y beben productos lujosos, y se cubren y llevan lo que llevan algunas mujeres, están abocadas a la maldad completa y a cometer injusticia en relación con el lecho y con otras cosas. (…) La mujer que busca estos afeites busca un admirador de la incontinencia femenina. Porque la belleza de la inteligencia, no la de los afeites, agrada a las mujeres bien nacidas. (…) La mujer debe vivir legal y auténticamente con la vista puesta en su propio marido, sin pensar en su interés particular, sino atenta a preservar y vigilar su lecho. Pues en esto se resume todo. Debe soportar todo lo del esposo, sea que caiga en el infortunio, sea que falle por desprecio o por debilidad o por exceso de bebida, sea que entable relaciones con otras mujeres. Un tal fallo se perdona a los hombres, pero a las mujeres en modo alguno, sino que el castigo está fijado. Así pues, es necesario salvaguardar la ley y no dejarse llevar por los celos, antes bien soportar la cólera, la tacañería, los reproches, los celos y las injurias y cualquier otro defecto que proceda de su naturaleza y de este modo establecerá todo siendo respetuosa con él. Porque la mujer que es amiga del esposo y auténticamente respetuosa con él es armonía y ama la casa en su integridad…

PERICTIONE, *Sobre la armonía de la mujer*,

Thesleff 1965, 142-146; traducción de José Solana Dueso

¿Qué pena acongoja tu alma? Estás desalentada no por otra cosa que porque aquel con quien convives va con una hetera y con ella obtiene el placer del cuerpo. Pero no debes sentirte mal, oh admirable entre las mujeres. Pues ¿acaso no ves que también el oído, cuando se llena del placer de un instrumento como la lira, también se llena de melodía musical y que, cuando se sacia de ella, desea la flauta y escucha el caramillo con placer? Ciertamente, ¿qué tipo de comunidad guarda la flauta con las cuerdas musicales y el sonido admirable de un instrumento de tan meliflua calidad? Lo mismo que para ti vale también para la hetera con la que convive tu marido. Pues tu marido, por su actitud, su naturaleza y su razón piensa en ti, pero, cuando se sienta saciado, frecuentará de forma pasajera a la hetera. Porque aquellos en los que se alberga un gusto corrompido, existe una cierta atracción por los alimentos que no son buenos.

TÉANO, *Carta a la admirable Eurídice*, Thesleff 1965, 193-201; traducción de José Solana Dueso

> Me parece que de un modo espontáneo estás adornada de bellas cualidades; pues el querer con tanta diligencia informarte acerca de la hermosa conducta de las mujeres abre una bella esperanza de que encanecerás en compañía de la virtud. Así pues, es necesario que la mujer sabia y libre se presente ante su legítimo marido discretamente ataviada, sin fastuosidad, con ropa blanca, limpia y sencilla, ni cara ni lujosa. Debe evitar, así pues, los vestidos transparentes, los de color púrpura y los bordados en oro. Porque tales prendas son útiles para las heteras en vistas a la caza de sus muchas presas, pero para la mujer que complace solo a su propio marido el adorno es el carácter y no los vestidos. Contemplar la belleza de una mujer libre corresponde a su marido, no a los vecinos de alrededor. Lleva en tu porte el rubor que indica el pudor en lugar del colorete del maquillaje, la perfección moral, la decencia y la templanza en lugar de oro y esmeraldas. En efecto, no debe amar la belleza de los vestidos lujosos la que ansía alcanzar la moderación, sino la buena administración de la casa y el dar satisfacción a su marido haciendo que se cumplan sus deseos. Pues los deseos del marido tienen el rango de ley no escrita, conforme a la cual debe vivir una mujer decente; y debe pensar que al mismo tiempo que su persona ha aportado de modo gratuito el orden mayor y más hermoso. Debe, en efecto, confiar en la belleza y la riqueza del alma más que en la de su imagen externa y las propiedades. Estas son aniquiladas por la envidia y la enfermedad, pero aquellas las poseemos hasta la muerte.
>
> MELISA, *Carta a Cleareta*, Thesleff 1965, 115-116;
>
> traducción de José Solana Dueso

Más fragmentos presocráticos

Poco más sabemos sobre los filósofos presocráticos y su concepción sobre la mujer. Lo habitual es hallar noticias sobre la procreación, y así descubrimos que Parménides de Elea (*ca.* 500 a. C.) —para algunos el primer verdadero filósofo por distinguir entre la verdad y la opinión— y Anaxágoras de Clazómenas (500-428 a. C.) creían que cuando el esperma se separa de la parte izquierda de la matriz, más fría y recordemos que para ellos las mujeres eliminan el calor mensualmente de su cuerpo con la menstruación, los hijos se parecen a sus madres y que nacen hembras cuando el esperma de la parte izquierda desciende hacia la parte izquierda de la matriz (D.K. 29; 30; Aecio, *Opiniones de los filósofos* 5, 7, 4; 5, 11, 2; Galeno, *Comentario a las Epidemias de Hipócrates* 6, 48; Celio Aureliano, *Sobre las enfermedades crónicas* 4, 9, p. 116). Si tenemos presente la tabla de los opuestos pitagóricos, en donde la izquierda, lo femenino y el mal iban a la par, o la noción común del pensamiento griego de que la capacidad superior y activa corresponde a lo masculino y el papel inferior y pasivo al elemento femenino, no auguraría nada bueno la predisposición natural de concebir a las mujeres en la sección izquierda de la matriz, aunque se ha dudado de que lo masculino y lo femenino fueran contrarios puros en el

sistema filosófico de Parménides. Anaxágoras sostuvo que la diferenciación de los sexos existe ya en el esperma, que procede por completo del macho, y que se engendra a un varón con el semen proveniente del testículo derecho en la parte derecha de la matriz, mientras que una mujer sería engendrada a partir de la semilla del testículo izquierdo y coagulándose en la parte izquierda de la matriz, ideas tan disparatadas como considerar que los cuervos practican el coito por la boca o que la comadreja pare por la boca, pero reveladoras de una asimetría sexual y de género, la misma asimetría de Diógenes de Apolonia (*ca.* 440 a. C.), contemporáneo de Anaxágoras, que consideraba que solo el macho proporcionaba semen, esto es, semilla, y si el cuerpo de los machos necesitaba para su formación de cuatro meses, las hembras de cinco.

Empédocles de Agrigento (484-424 a. C.) fue mucho más preciso al estimar que tanto macho como hembra suministraban semen a la generación (D.K. 63; Aristóteles, *Sobre la generación de los animales* 722b10; 763b30), aunque no menos discriminador al plantear que cuando el esperma llega a una matriz fría nacen hembras, mientras que en una matriz caliente se concibe a los varones, siendo los machos más cálidos que las hembras y los embriones masculinos cobran por ello forma con más rapidez que los femeninos. La razón del calor o frialdad de la matriz dependería, sin más, del flujo de las menstruaciones (D.K 17; 65; Aristóteles, *Sobre la generación de los animales* 4, 1, 764a 1; 1, 17, 723a 23), y era precisamente la belleza de las mujeres la que excitaba el movimiento seminal, hecho que demostraría que el impulso sexual, que a diferencia de los animales es únicamente fisiológico, tendría también para el hombre un sentido estético. La menstruación femenina aparece para Empédocles cuando la luna está en menguante, una superstición suscrita por el mismo Aristóteles, y al parecer creyó también, como los pitagóricos, en un ciclo jerárquico de transmigraciones del alma que se reencarnaba, por este orden, en hombre, mujer, animal o planta (D.K. 117). Su filosofía se completó con una teoría de la edad de oro de Afrodita y con Eros (Amor) y Eris (Discordia) como motores del cambio, de unión o repulsión, entre los cuatro elementos que conforman el cosmos: el fuego, el agua, el aire y la tierra.

Demócrito de Abdera (? 460-357 a. C.), el atomista, se opuso a estas ideas y afirmó que la diferencia de sexo es consecuencia del predominio en la matriz del esperma masculino o femenino (D.K

18; Aristóteles, *Sobre la generación de los animales* 4, 1, 764a 6), o que los abortos son más frecuentes en climas cálidos porque el feto se desprende y se suelta del seno materno con más facilidad. Algo se mejora, pero tampoco demasiado, porque su más atinado juicio ginecológico no le impidió recomendar que la mujer, más aguda que el hombre para el despropósito y la incongruencia (D.K. 273; Estobeo, *Florilegio* 4, 23, 39), no fuera entrenada en el uso de la palabra porque sería terrible y daría miedo (D.K. 110), ya que es un encanto de la mujer el hablar poco y la sobriedad en el adorno (D.K. 274; Estobeo, *Florilegio* 4, 23, 38). Demócrito también previno a los hombres que ser mandados por una mujer sería equivalente a una violación y a la insolencia (*hýbris*) más extrema (D.K. 111; Estobeo, *Florilegio* 4, 23, 39), igual que la de aquellos que son amos de ciudades, pero esclavos de mujeres (D.K. 214; Estobeo, *Florilegio* 3, 7, 25). Todo ello no carece de interés y quizás se esconda un significado implícito, ya que no debemos olvidar que, en la sexualidad del mundo clásico, el rol pasivo se asocia a la inferioridad; auténtica ignominia, pues, que un hombre aceptase jugar ese papel que no le correspondería por naturaleza, naturaleza, sería una infamia censurable y punible. Los habitantes de Abdera eran a menudo objeto de chistes, y en la entrada «Mujer» del *Etymologicum genuinum* (D.K. 122a), vinculada a Demócrito, se hace un juego de palabras al definir a la mujer (*gyné*) como receptora de semen (*goné*), otra imagen muy habitual como la de ver a la mujer como la tierra sobre la que el varón siembra su semilla.

Vemos, así, cómo en la fisiología de los filósofos presocráticos lo que predomina es la concepción de la mujer como madre-materia, como receptora del esperma masculino e incubadora de una semilla que a la temperatura óptima engendrará un varón y que a más frialdad más posibilidades habrá de que se engendre a una mujer. La mujer es así un ser débil, frío, a la vez voluble y amenazante, un mal necesario como humus sobre el que germinará, con suerte, la semilla de varón y, como algo menos valioso, pero no menos necesario, una hembra. De este modo, la mujer biológica y ontológicamente es un ser inferior, una criatura imperfecta, también de psicología inestable y potencialmente peligrosa desde un punto de vista moral, siniestra y oblicua, casi nunca recta o buena.[96]

Textos

Parménides… dice que los machos han sido engendrados en las regiones árticas, o sea,

> nórdicas (pues participan más de lo denso), mientras las hembras en las meridionales, en relación con lo sutil. (…) Anaxágoras y Parménides dicen que los espermas de la parte derecha descienden hasta la derecha de la matriz, en tanto que los que proceden de la izquierda descienden hasta la izquierda; si se altera el proceso, se generan hembras.
>
> AECIO, *Sobre las opiniones de los filósofos* 5, 7-4; 5, 11, 2; traducción de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá

> Otros [dicen que la diferenciación de sexos se produce] en la matriz, como es el caso de Empédocles: cuando [el semen] llega a un vientre cálido dice que se producen los machos, y cuando llega a uno frío las hembras. Y lo que constituye la causa de dicha calidez o carácter frío es el flujo de las menstruaciones, que puede ser más o menos caliente y más o menos reciente.
>
> ARISTÓTELES, *Sobre la generación de los animales* 4, 1, 764a 1; traducción de Ernesto La Croce

---

60 Seguimos y recomendamos la excelente traducción de Carlos García Gual, Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza Editorial, Madrid, 2013. Diógenes Laercio se valió de la obra de Pánfila de Epidauro, filósofa del siglo i de nuestra era. 61 Carlos García Gual, *Los Siete Sabios (y tres más)*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pp. 22 y ss. [Madrid, 1989]. 62 Luce Irigaray, *En el principio era ella. Un retorno al origen griego arcaico de nuestra cultura*, Ediciones La Llave, Barcelona, 2016 [Londres, 2012]. Una crítica a su enfoque interpretativo en Manel García Sánchez, «El noble sueño de la simetría: usos y abusos de la filosofía política griega en el pensamiento feminista contemporáneo», en César Fornis, Laura Sancho Rocher y Manel García Sánchez (coords.), *La democracia griega y sus intérpretes en la tradición occidental*, Editorial Tecnos, Madrid, 2023, pp. 505-525. 63 Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Madrid, 1981 [París, 1967]. 64 Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar, Madrid, 2003, p. 38. 65 Johannes Engels, *Los Siete Sabios de Grecia. Vida, enseñanzas y leyendas*, Crítica, Barcelona, 2012, p. 47 [Múnich, 2010]. 66 Claude Mossé, *La tyrannie dans la Grèce antique*, PUF, París, 2004, p. 34 [1969]. 67 Aurora Luque, *Grecorromanas. Lírica superviviente de la Antigüedad clásica*, Planeta, Barcelona, 2020, pp. 73-78. Retomo aquí parte de lo dicho en Manel García Sánchez «Los sacerdotes del templo: mujeres filósofas y razón patriarcal en el mundo grecorromano», en Marta Oller y Gemma Puigvert (eds.), *Liderazgo femenino en el mundo greco-romano*, Sílex Ediciones, Madrid (en prensa). 68 Margalida Capellà i Soler, *Poetes gregues antigues*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2004, pp. 39 y ss. 69 Ana Iriarte, *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 31 y 129-130. 70 Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *Las artimañas de la inteligencia…, op. cit.*, pp. 17 y 29. 71 Wolfgang Schadewaldt, *Safo. Mundo y poesía, existencia en el amor*, Eudeba, Buenos Aires, 1973 [Potsdam, 1950]; Ana Iriarte, *Safo (siglos vii/vi a. C.)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997. Recomendamos encarecidamente el ya citado Aurora Luque, *Grecorromanas…, op. cit.*, pp. 33-63. También es la responsable de una bella edición trilingüe con la traducción castellana de los poemas de Safo de la obra de la Premio Princesa de Asturias de las Letras 2020, Anne Carson, *Si no, el invierno. Fragmentos de Safo,* Vaso Roto, Madrid, 2020. 72 Traducción de Alberto Bernabé Pajares y Helena Rodríguez Somolinos, *Poetisas griegas*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1994. 73 Puede leerse con gusto Franco Montanari, *Saffo. Autobiografia segreta. Confessioni di una poetessa*, Guida Editori, Nápoles, 2019. 74 Ana Iriarte, *Safo…, op. cit.*, pp. 24-33. Elvira Gangutia, *Cantos de mujeres en Grecia*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1994. Especialmente iluminador Claude Calame, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque. Morphologie, fonction religieuse et sociale*, L'Ateneo and Bizzarri,

Roma, 1977, I, p. 372; Eva Stehle, *Performance and Gender in ancient Greece*, Princeton U. P., Princeton, 1997. 75 Francisco Rodríguez Adrados, *El mundo de la lírica griega antigua*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pp. 237 y ss. También puede verse su *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Alianza Editorial, Madrid, 1995. Un enfoque actual y multidisciplinar en Ellen Greene (ed.), *Reading Sappho. Contemporary Approaches*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1996. 76 Eva Cantarella, *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Ediciones Akal, Madrid, 1991, pp. 107-127 [Milán, 1995]; Juan Francisco Martos Montiel, *Desde Lesbos con amor: homosexualidad femenina en la Antigüedad*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1996; Jane McIntosh Snyder, *Lesbian Desire in the Lyrics of Sappho*, Columbia U. P., Nueva York, 1997; Claude Calame, *Eros en la antigua Grecia*, Ediciones Akal, Madrid, 2002, pp. 69 y 115-134 [Roma-Bari, 1992]; Sandra Boehringer, *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Les Belles Lettres, París, 2007, pp. 53-63. 77 Hay traducción catalana de Maria Àngels Anglada, *Les germanes de Safo. Antologia de poetes hel·lenístiques*, Edhasa, Barcelona, 1983. 78 Nicole Loraux, «Sobre la raza de las mujeres…», *op. cit.*, p. 122. 79 Eva Cantarella, *Gli inganni di Pandora*…, *op. cit.*, p. 23. 80 John J. Winkler, *Las coacciones del deseo*…, *op. cit.*, . p. 17. 81 Ivan Jablonka, *Hombres justos. Del patriarcado a las nuevas masculinidades*, Anagrama, Barcelona, 2020 [París, 2019]. 82 Traducción de Emilio Suárez de la Torre. 83 Nicole Loraux, «Sobre la raza de las mujeres…», *op. cit.*, p. 138. 84 Los mejores estudios son el de Sarah B. Pomeroy, *Pythagorean Women. Their History and Writings*, The Johns Hopkins U. P., Baltimore, 2013; Dorota M. Dutsch, *Pythagorean Women Philosophers: Between Belief and Suspicion*, Oxford U. P., Oxford, 2020; Caterina Pellò, «"Non solo uomini, ma anche donne…". La presenza femminile nella filosofia greca: il caso delle pitagoriche», en Maddalena Bonelli (ed.), *Filosofe, maestre, imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020, pp. 55-78; Caterina Pellò, *Pythagorean Women*, Cambridge U. P., Cambridge, 2022; Marguerite Deslauriers, «Women, Education, and Philosophy», en Sharon L. James y Sheila Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Wiley-Blckwell, Oxford, 2012, pp. 343-353 (pp. 346-7). Puede leerse Holger Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writtings of the Hellenistic Period*, Åbo Akademi, Åbo, 1961; Holger Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo Akademi, Åbo, 1965; José Solana Dueso, *Las filósofas pitagóricas. Escritos filosóficos. Cartas*. Edición de José Solana Dueso, Amazon, Torraza Piemonte, 2014. Desarrollo aquí ideas esbozadas en Manel García Sánchez «Los sacerdotes del templo…», *op. cit*. 85 Isidore Lévy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Bibliothèque des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques, París, 1927, p. 309. Es revelador que la ascética filosofía pitagórica y el comportamiento ejemplar de sus mujeres fuera utilizado como modelo en la pastoral cristiana (Annette Bourland Huizenga, *Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters. Philosophers of the Household*, Brill Publishers, Leiden-Boston, 2013). 86 Se puede leer una traducción de los fragmentos de casi todas ellas en J. Ch. Wolf, *Prosistas griegas. Testimonios y fragmentos*. Traducción, introducción y notas de Manuel González Suárez, KRK Ediciones, Oviedo, 2011 [*Mulierum graecarum quae oratione prosa usae sunt fragmenta et elogia*, 1735]; Gilles Ménage, *Historia de las mujeres filósofas*, Editorial Herder, Barcelona, 2009, pp. 109-136 [*Mulierum philosopharum historia*, Lyon, 1690]; Mario Meunier, *Femmes pythagoriciennes. Fragments et Lettres*, Éditions de la Maisnie, París, 1980 [París, 1932]. Una síntesis sobre las filósofas pitagóricas en Mary Ellen Waithe (ed.), *A History of Women Philosophers, Volume 1: Ancient Women Philosophers 600 B.C. - 500 A.D.*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1987, pp. 11-74; Régine Pietra, *Les femmes philosophes de l'Antiquité gréco-romaine*, Éditions L'Harmattan, París, 1997, pp. 15-23. 87 Mercedes Gutiérrez, Montserrat Jufresa, Cristina Mier y Félix Pardo, «Téano de Crotona», *Enrahonar* 26, 1996, pp. 95-108; Claudia Montepaone, «Théanô, la pythagoricienne», en Nicole Loreaux (dir.), *La Grèce au féminin*, Les Belles Lettres, París,

2003, pp. 79-111 [Roma-Bari, 1993]. 88 Eric R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*…, *op. cit.*, p. 145. 89 Son varios los nombres conocidos de supuestas hijas de Pitágoras, que se confunden a menudo con nombres de discípulas: Aisara, Arignota y Mía. 90 Mary Ellen Waithe (ed.), *A History of Women Philosophers*…, *op. cit.*, pp. 69-71; Holger Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean*…, *op. cit.*, p. 111. 91 Traducción de Miguel Periago Lorente (Porfirio, *Vida de Pitágoras*, Editorial Gredos, Madrid, 1987). 92 Traducción de Miguel Periago Lorente (Jámblico, *Vida pitagórica*, Editorial Gredos, Madrid, 2003). 93 Manuela Migliorati, «Le donne della scuola pitagórica: l'analisi dell'anima in un scritto di Esara di Lucania», en Maddalena Bonelli (ed.), *Filosofe, maestre*…, *op. cit.*, pp. 105-129. 94 W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega.* Vol I, Editorial Gredos, Madrid, 1984, p. 147 [Cambridge, 1962]. 95 Voula Lambropoulou, «Some Pythagorean Female Virtues», en Richard Hawley y Barbara Levick (eds.), *Women in Antiquity. New Assessments*, Routledge, Londres-Nueva York, 1995, pp. 122-134. 96 Silvia Campese y Silvia Gastaldi (ed.), *La donna e i filosofi. Archeologia di un'immagine culturale*, Zanichelli Editore, Bolonia, 1977, pp. 69 y ss.

2.

LA GRECIA CLÁSICA

Cuando viajamos a la Grecia clásica (481-323 a. C.) nos adentramos en un paisaje mucho más familiar. No es que los nombres con los que hemos dialogado hasta ahora no simbolicen para nosotros lo que significa Grecia, lo griego, pero son Sócrates, Platón o Aristóteles los filósofos que para todos y todas denotan la Filosofía en mayúsculas. Si a ellos sumamos a Pericles, a Aspasia, a Esquilo, a Sófocles y a Eurípides, a Aristófanes, a los sofistas, a Fidias, a Heródoto, a Tucídides, a Jenofonte, a Isócrates y a Demóstenes… nuestro viaje a Grecia pasa siempre a ser un viaje de retorno a casa, a nuestra patria cultural ancestral, a nuestros orígenes, porque, como diría en su poema «Hellas» Percy Bysshe Shelley, «We are all Greeks».

Los datos disponibles sobre las mujeres de época clásica son abrumadores. Por más que la historiografía androcéntrica los silenciara durante siglos, poco más de alguna referencia tangencial aquí o allá a modelos femeninos de vicio o de virtud, por más que hubiera que esperar a que desde el feminismo y la historiografía del género se devolviera la voz a aquellas voces que nunca debieron ser silenciadas. Es mucha la información que se nos ha conservado sobre las mujeres de época clásica, tanto de aquellas de carne y hueso que vivieron y sintieron en esa época luminosa, como sobre el ideal de mujer que los filósofos, dramaturgos y oradores fijaron mediante su palabra androcéntrica y fértil. Sabemos de ellas cómo vivían y cómo morían, qué querían y qué sentían, qué podían y qué debían hacer, cómo eran entregadas en matrimonio y cómo vivían

la maternidad, cómo trabajaban las mujeres de las clases subalternas y cómo dirigían los trabajos del *oîkos*, la *labor matronalis*, las mujeres de la aristocracia.

A lo largo de la historia, sobre el humus de la sucesión de una época de esplendor seguida de una época de crisis acostumbra a germinar siempre una palabra fecunda, fértil. Sobre la confianza y la ilustración de los cincuenta años conocidos como *Pentecontecia,* que van desde el final de las guerras médicas (479 a. C.) hasta el inicio de la guerra del Peloponeso (431 a. C.), primero, y sobre la incertidumbre y los claroscuros de la guerra (431-404 a. C.), después, una pléyade de estrellas culturales guiaron a los hombres y mujeres de Atenas y de Grecia, desde el optimismo antropológico que irradiaba de la luz y la razón ilustrada hasta la angustia de la noche que sacó lo peor del ser humano desde el 429 a. C., con la muerte de Pericles y la peste de Atenas, hasta el 399 a. C. y la condena a muerte de Sócrates. La fortuna de la Atenas del siglo V a. C. pasó en treinta años del cénit al ocaso, pero tras el crepúsculo de la áurea época de Pericles se iba a producir de nuevo en el siglo IV a. C. un impresionante amanecer de figuras intelectuales cuyos luminosos rayos iban a compensar las sombras de una crisis política y social de la que ya nunca más se repondría la ciudad de los prodigios. Por el camino, la devastación de la guerra, epidemias, golpes de Estado y tiranías, ajustes y rendiciones de cuentas en paralelo a la justicia transicional, procesos de impiedad, penas capitales y una sociedad al borde siempre de la guerra civil o *stásis*, la peor siempre de todas las guerras posibles y que, como todas las contiendas, convierte a las mujeres en víctimas propiciatorias de la violencia, también de las violencias machistas o de violencias sexuales, referidas con los verbos *biázeisthai* (forzar), *aischýnein* (ultrajar) o *hybrízein* (ofender, física y verbalmente).

La Atenas de Pericles fue, como nos revela Tucídides en la «oración fúnebre» de su conmovedora *Historia de la guerra del Peloponeso*, la escuela de Grecia, el epicentro cultural del mundo antiguo, que ejerció un magnetismo, de este a oeste y de norte a sur de la Hélade y de la Magna Grecia, que atrajo a filósofos, artistas y mercaderes, a metecos —que pagaban un impuesto, el *metoíkion*, doce dracmas los hombres, seis las mujeres—, a extranjeros y a heteras. Una ciudad estimulada por el ritmo trepidante de los estibadores que desembarcaban mercancías y concepciones del mundo en El Pireo, y estimulante por la plétora de ideas que fluía

desde el puerto de la ciudad, o desde más allá del Pentélico, e inundaba de controversias constructivas, de costumbres y modas de allá y acullá, y de bienes suntuosos el cauce del Erídano que, descendiendo desde el Licabeto, recorría el ágora de esta encrucijada de la civilización observada majestuosamente desde lo alto de la Acrópolis por el Partenón y por Atenea de ojos glaucos. Por sus calles y sus arrabales deambulaban artistas, filósofos y poetas, historiadores y urbanistas, hombres influyentes como Sófocles y Eurípides, Fidias e Hipódamo de Mileto, Anaxágoras y Heródoto, Protágoras, Sócrates o Alcibíades, y también mujeres con voz propia como Aspasia de Mileto y, de ser real y no un personaje ficticio, Diotima de Mantinea. También nuestra Jantipa, soportando a un Sócrates enamorado del saber y de los bellos jóvenes como Alcibíades. Casi todos ellos morirían en el exilio, otros tras beber la cicuta o entre el oprobio y el olvido que condena impenitente casi siempre la palabra libre y feraz, la *parresía*.

El siglo V y el siglo IV a. C. fue la edad de oro de Grecia, pero también la luz se apagó temporalmente con el horror de guerras como las del Peloponeso (431-404 a. C.), la inesperada derrota de Atenas y el triunfo de Esparta, con el final de la hegemonía espartana en la batalla de Leuctra (371 a. C.) frente a los tebanos y el homoerótico batallón sagrado de Pelópidas y Epaminondas. Fue asimismo el fin de la hegemonía tebana en Mantinea (362 a. C.), con el ascenso de la Macedonia de Filipo y su dominio sobre los griegos en Queronea (338 a. C.) —la ciudad que siglos después vería nacer al polímata Plutarco—, con la desaparición de la *pólis* como forma de organización política con el autócrata y genial Alejandro Magno (336-323 a. C.) y su conquista de Oriente. Se ha hablado, con razón, de una Grecia exhausta, devastada por las guerras, y ya sabemos lo inclemente que es siempre la guerra con las mujeres, madres, esposas e hijas, también tan solo mujeres, como la Antígona de Sófocles que se debate alzando su voz en el eterno debate sobre la *phýsis* y el *nómos*, entre el derecho natural y el derecho civil, entre la ética y la moral, entre el universalismo y el relativismo moral. La guerra, nefasta para las mujeres, infecunda para las ideas, porque, como diría Antonio Machado, «no pueden las ideas brotar de los puños». La muerte de Aristóteles (322 a. C.) finiquita la época clásica de Grecia. Después, el crepúsculo, pero como anuncio de una noche llena de estrellas, o si se prefiere una edad de plata, la época helenística, marcada por el individualismo,

la desorientación y la angustia, por una nueva y androcéntrica palabra fértil, pero también por una nueva realidad cultural y social que favorecerá si no la emancipación femenina sí al menos el tímido y balbuceante reconocimiento de algunos derechos y no solo deberes de género.

Decíamos que son muchas las cosas que sabemos sobre las mujeres de época clásica. Muchas de ellas, como la religión o la educación, se leerán entre líneas en las páginas que siguen, pero quizás vuelva a ser su exclusión de la política o la legislación sobre el matrimonio la prueba incontestable de que se las sigue considerando eternas menores de edad, tuteladas por los varones de la familia, tanto da que sean padres, hermanos, maridos o hijos. Nunca se cumplió en Grecia el deseo de Olympe de Gouges cuando reclamaba en los tiempos de la Revolución francesa que si las mujeres pueden ser condenadas por motivos políticos —como Aspasia de Mileto—, deberían también poder subir a la tribuna en la asamblea. Su inmadurez consubstancial, según la razón patriarcal, seguirá reclamando imperativa y prudentemente una *kyrieía* o *tutela mulieris*, un tutor (*kýrios*), y las mujeres seguirán sin elegir un marido ni casándose por amor, seguirán siendo dadas en matrimonio (*ékdosis*), con una dote de bienes muebles (*pherné/proíx*) que constituirá un ajuar (*parápherna*), al que se sumarán esclavos y a veces algún bien inmueble (*prosphorá*), del que no podrán disponer a voluntad. Como ya señalaba Aristóteles (*Política* 1253b 10), el griego antiguo careció de un término específico para el matrimonio.[97] Siendo niñas eran prometidas (*engýe*) con un varón casi siempre de más edad y con la primera menstruación se celebraba la boda (*gámos*) y eran conducidas, como nos revela la iconografía cerámica, a las casas de sus maridos. Su función venía definida por su condición de «segundo sexo», procrear para que los padres orgullosos llevasen a sus hijos ante los *fráteres* y *demótai* y dieran a las hijas en matrimonio, como una propiedad que era suya y que entraba en el juego del intercambio de mercancías. Siempre la falsa polaridad producción/reproducción, masculina, la primera; femenina, la segunda. La exposición de las niñas fue también una práctica habitual, siendo depositadas en una olla y abandonadas en la calle, a buen seguro convertidas en esclavas, en prostitutas o devoradas por las bestias durante la noche. La razón es sencilla, la imposibilidad de dotar a las hijas para el matrimonio, una situación que intentaba evitar el acabar contando con lo que Aristófanes,

entre otros, definió cínicamente como una virgen canosa (*promnéstria*). Posidipo, un comediógrafo ya del siglo III a. C., llegará a afirmar que a un hijo lo cría hasta el que es pobre, pero a una hija la expone hasta el que es rico (Posidipo, *Herm.* Fr. 11 Kock).

Como leemos en Demóstenes, debían además resignarse a convivir con las heteras (*hetaîrai*), que los hombres las tenían por placer, con las concubinas (*pallakaí*), necesarias para el cuidado cotidiano del cuerpo masculino, mientras que las esposas (*gynaîkes/dámartes*) servían tan solo para procrear legítimamente y contar con un ecónomo fiel de los bienes de la casa (Apolodoro, Pseudo-Demóstenes, *Contra Neera* 122). Pero que ello no nos lleve a engaño y caigamos en la distorsión cognitiva de la hipergeneralización de esta poligamia encubierta: de nuevo hablamos tan solo de las clases aristocráticas, y es posible que los esponsales y el destino de las mujeres de las clases subalternas fueran muy diferentes en lo tocante a la humillación de haber de compartir el lecho, salvo, claro está, con el haberse de resignar a compartir a sus maridos con las prostitutas. El derecho griego castigaba la prostitución masculina pero no la femenina, y la prostituta (*pórne*) debía pagar impuestos (Esquines, *Contra Timarco* 119) y sus tarifas máximas estaban reguladas por la ciudad, por ejemplo, para flautistas, tañedoras de lira y citaristas en los banquetes (Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 50, 2; Hipérides, *En defensa de Euxenipo* 3). En algunas ciudades, como en Corinto, existían prostitutas sagradas, cuyo estatus, a causa de su sacralidad, era algo superior.

Interesante y un agravio de género es también la institución del epiclerado, ya establecida por Solón, sobre mujeres herederas que no podían disponer libremente del patrimonio heredado y debían ser dadas en matrimonio al familiar varón más próximo (institución de la *anchisteía*: la búsqueda de un *anchisteús*), el hermano del padre, un primo, siempre el imperativo de evitar que una hacienda, un *oîkos*, un patrimonio se perdiera para una familia por no contar con herederos varones; y, ya se sabe, en la Grecia antigua la tierra, el *kléros*, era un bien escaso. Inclemente se mostraba también la ley con el adulterio (*moicheía*), siendo condenada la adúltera al repudio y a un ostracismo social que la obligaba a no participar de las ceremonias sagradas de la ciudad, sin insistir mucho en ella frente al adúltero, auténtico seductor de una eterna niña de cuyo castigo se ocuparían los varones de la casa. El adúltero sería humillado

públicamente con una pena alternativa, la *rhaphanidósis* o sodomización con un rábano o el depilado del pubis o *paratilmós*, una práctica femenina infamante para todo hombre que se preciase de tal y no quisiera ser acusado de afeminado.

Fue también la época clásica una época de dominio de Esparta y también de espejismo espartano entre la aristocracia ateniense, entre los socráticos, Platón y Jenofonte, o en el Viejo oligarca o en Heródoto. Si Esparta no se definió en este periodo por ser una sociedad ilustrada —como diría Karl R. Popper, por no ser una sociedad abierta—, sí es verdad que sus mujeres contaron con mucha más libertad, con mucho más poder y reconocimiento de derechos, un lugar común del mundo dórico, como nos revela también el código de la ciudad cretense de Gortina, y en donde, por ejemplo, la suerte de las herederas o de la epiclera era menos injusta que en Atenas.[98] Para Platón (*Leyes* 637c) y Aristóteles (*Política* 1269b 9), esas libertades otorgadas por los espartanos a las mujeres iban a ser la causa de su decadencia, pero lo cierto es que las mujeres espartanas podían heredar, gozaban de cierta autonomía y tenían no poca autoridad sobre los hijos y los maridos. La riqueza de algunas de ellas llegaría a ser proverbial, como ya en el siglo III a. C. Agesístrata y Arquidamia, madre y abuela de Agis III respectivamente (Plutarco, *Vida de Agis* 6-7), que se opusieron a los proyectos de reforma para repartir la tierra de Agis IV. Se practicó allí el matrimonio por rapto (*di’arpaghês*), monogámico, y jóvenes y doncellas eran encerrados en una habitación a oscuras y cada uno desposaba a quien elegía en la oscuridad (Hermipo, en Ateneo, *Banquete de sabios* 13, 555C). Pero tampoco nos engañemos, la finalidad de esas prerrogativas no era otra que garantizar una eugenesia de futuros espartiatas, de verdaderos hombres (Plutarco, *Vida de Licurgo* 14, 8) o ciudadanos de plenos derechos.

Por otra parte, como veremos, no todas las mujeres hallaron su lugar natural en las labores domésticas, en el telar y en la rueca, en controlar diligentemente el trabajo de las esclavas de la casa. Por más que nos venga a la memoria el romano *casta fuit, lanam fecit, domum servauit* (*CIL* I 1007), fui casta, hilé la lana, me ocupé de las labores domésticas, son la moderación (*sophrosýne*) y el cuidado de los hijos las virtudes que dominan en los epitafios femeninos griegos.[99] Disponemos de datos sobre mujeres inmersas en transacciones comerciales, sobre otras que gestionaban un patrimonio y de algunas que gozaban de una relativa independencia

económica que anuncia la época helenística, cuando se desdibujó la definición del *oîkos* y de la ciudad (Demóstenes, *Contra Espudias* 41; *Contra Estéfano* 45).

La cerámica ática nos vuelve a mostrar un catálogo de imágenes sobre las mujeres de Atenas, sobre su ser y sobre su deber ser.[100] En ella aparecen mujeres conducidas al matrimonio, madres atentas a sus hijos e hijas como paradigma de la maternidad normativa, diligentes trabajadoras domésticas hilando o preparando alimentos, mujeres encerradas en los gineceos, piadosas mujeres de la *pólis* en la paz y en la guerra, en el ritual y en la religión y esclavas. También son representadas las mujeres con sus tutores y con los varones de la familia: padres, hermanos, maridos e hijos. Más allá del parentesco, de los varones del grupo familiar, una mujer acompañada de un hombre es una mujer de dudosa reputación, como las trabajadoras sexuales, las cortesanas al servicio del placer masculino en el simposio. También abundarán en época clásica los retratos de mujer en la estatuaria votiva y honorífica, estatuas de mujeres vestidas con el quitón y el peplo del pudor (*aidós*) y de la *pudicitia* —el desnudo se reservó en la estatuaria a Afrodita, a veces a Leda—;[101] también contamos con inscripciones de mujeres oferentes, benefactoras y evergetas que dedican estatuas a una divinidad. Todas ellas imágenes al servicio de una sociedad y una moral patriarcal que se complementaba con las fuentes literarias.

---

97 W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, Cornell U. P., Ithaca, NY, 1968. 98 Douglas M. MacDowell, *Spartan Law*, Scottish Academic Press, Edimburgo, 1986, pp. 71-88; Douglas M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, Cornell U. P., Ithaca, NY, 1978, pp. 84-108; Roger Just, *Women in Athenian Law and Life*, Routledge, Nueva York, 1989; Sarah B. Pomeroy, *Spartan Women*, Oxford U. P., Oxford, 2002; Inés Calero Secall, *Leyes de Gortina*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1997 (ed. bilingüe). Léase Plutarco, «Máximas de mujeres espartanas» y «Virtudes de mujeres», en *Obras morales y de costumbres, Moralia III*. Traducciones de Mercedes López Salvá, Editorial Gredos, Madrid, 2016. 99 Ivanna Savalli, *La donna nella società della Grecia antica*, Pàtron Editore, Bolonia, 1983, pp. 109-110. 100 Sian Lewis, *The Athenian Woman…*, *op. cit.*; François Lissarrague, «Una mirada ateniense», en Georges Duby y Michelle Perrot (eds.), *Historia de las mujeres I*, Ediciones Taurus, Madrid, 1991, pp. 183-245 [Roma-Bari, 1990]. 101 Las mujeres a menudo usaban un sostén o sujetador (*stróphion, apódesmos, stethodésmos, mastódesmos y mastódeton*). A veces también una faja (*kestós*), empleada por Afrodita, y cuya función sería acentuar los senos. Como braga se utilizaba el llamado *perízoma*.

LOS SOFISTAS

Y ASPASIA DE MILETO

Los sofistas viajaron a esa ciudad de la luz, y también viajó allí una famosa hetera jonia, Aspasia de Mileto, que las malas y bífidas lenguas, que siempre han difamado y difamarán a los grandes hombres y mujeres de todos los tiempos, decían que, como sabia consejera y ladina meretriz, dirigía la política de Atenas en tanto que compañera sentimental y maestra de retórica de su prócer más célebre, Pericles.[102] Incluso se decía que enseñó a Pericles a *gorgianizar*, es decir, a imitar el estilo del sofista Gorgias de Leontinos (Filóstrato, *Cartas* 73), una manera políticamente incorrecta de decir que el estratego era un demagogo y un embaucador, artero e injusto juicio que también Platón hizo suyo. Es posible que debamos considerar a Aspasia un sofista más, como Protágoras y Gorgias, y sin que veamos en ello una descalificación o el apelativo de un taimado maestro de la argumentación falaz, prejuicio del que no se han librado nuestros diccionarios de las academias de la lengua, siempre tan al día. Esa visión peyorativa de la astucia de los sofistas, que el término sofista pasase de significar «experto en ejercitar la sabiduría» a «charlatán indiferente a la verdad», a «cazador asalariado de jóvenes ricos», y a su saber «sabiduría aparente», es responsabilidad de Aristófanes, primero, pero sobre todo de Platón, como leemos en Elio Arístides (46), y de Aristóteles después, cuyo severo juicio e infundado prejuicio sobre el relativismo de los sofistas los condenó a un ostracismo del que tan solo hemos podido conservar unos pocos fragmentos.[103] Dejémonos seducir primero por las persuasivas palabras de los sofistas, para ceder después el turno a la femenina palabra de Aspasia de Mileto.

Los sofistas avivaron la llama de la reflexión en aquella acertadamente calificada como Ilustración ateniense. Su condición

de metecos, griegos no oriundos de Atenas, los obligaba a ganarse la vida enseñando oratoria —*logodédalos*, los llamó Platón— en una democracia ateniense necesitada de la palabra política, de la *parresía* o libertad de palabra, en la Asamblea, en los tribunales, en el Consejo o *Boulé*, en los pórticos o en el ágora. Cobrar por enseñar era algo inaudito hasta la fecha y escandalizó a los hipócritas de turno, pero quizás un derecho de ciudanía menos restrictivo que el ateniense (desde el 451 a. C. había que ser hijo de padre y madre ateniense para gozar de ese preciado privilegio) hubiese facilitado el sustento a unos maestros de verdad necesitados de explotar su palabra fértil. Los sofistas enseñaban el arte retórica o erística y entrenaban a la juventud dorada de Atenas a jugar con los discursos y argumentaciones dobles o antilogías, consistentes en el arte de defender una causa y su contraria según conviniese, en convertir en fuerte al argumento débil, jugando con la sagacidad de los razonamientos falaces o capciosos, con el pro y el contra a conveniencia, según la oportunidad (*kairós*) de una ética situacional que presumía orgullosa de jugar utilitariamente con la virtud (*areté*). Pero, sin duda, la sacudida más fuerte sobre la tradicional sociedad ateniense, amante de la constitución de los padres (*pátrios politeía*) y de su moral ancestral, fue su defensa del relativismo y del agnosticismo, amenazas para una sociedad no tan ilustrada como creyeron ingenuamente unos pocos y mucho más propensa a la irracionalidad, a la credulidad y a la intolerancia, mal de entonces y de muchos otros tiempos hasta nuestros días. Aquella polémica generacional entre padres e hijos[104] vino en llamarse la polémica entre los defensores de la naturaleza (*phýsis*), una sola naturaleza humana una sola moral, y los defensores de la costumbre o la convención (*nómos*), una diversa naturaleza humana y múltiples morales. Atenas, como muchas otras sociedades de muchas otras épocas, no estaba preparada para tantos cuestionamientos, para el relativismo para el que todo vale y para el que, finalmente, nada vale nada, expresado explícitamente en la máxima de Protágoras (*ca.* 444 a. C.): «De todas las cosas medida es el hombre» (Protágoras, 80 DK B 60) —y el filósofo dice *ánthropos*, no *anér*, ser humano, no tan solo varón—. El agnosticismo, fácilmente confundido con el ateísmo, siempre ha sido una criatura nacida prematuramente, condenada y desterrada en y de la ciudad, desde entonces y mucho más allá de la proclamación de la muerte de Dios.

No es mucho lo conservado de los sofistas relativo a las mujeres y es interesante indagar en si su apología del relativismo propició una defensa de la igualdad entre los sexos. De hecho, es poco lo que ha sobrevivido de ellos sobre la mayoría de los asuntos divinos y humanos y en ello ha tenido no poco que ver la tergiversación platónica del movimiento sofístico. Antifonte (87 DK, B 44) —quizás el maestro de Tucídides— abrió la puerta al cambio con su atrevida idea de que no había diferencias entre griegos y bárbaros porque ambos respiran por la misma nariz y ven con los mismos ojos, y tirando de ese hilo de Ariadna se podría llegar a defender una igualdad entre el hombre y la mujer. Quizás un texto significativo al respecto sea el *Encomio de Helena* de Gorgias de Leontinos (490-390 a. C.), soltero, según una tradición, o el mismo que para otros sintió debilidad por su criada, hecho que provocó los celos de su mujer (Plutarco, *Preceptos conyugales* 43, 144b-c). El sofista de Leontinos, como su discípulo Isócrates después (*Elogio de Helena*), eximió a Helena de la falta e infamia que la perseguía desde Homero por haber abandonado a su marido, Menelao, y a su hija, Hermíone, para seguir a Paris, causa del inicio de la guerra de Troya. Para Gorgias, si su acción fue voluntad de los dioses, del rapto a la fuerza a manos de Paris, del amor sentido por el príncipe troyano o de la persuasión de la palabra del hijo de Príamo, deberíamos absolverla de la infamia y del vituperio, y afirmaba Gorgias haber borrado con su discurso «el deshonor de una mujer» (Gorgias 82 DK B 11). Pero la verdad es que tampoco deberíamos engañarnos porque también contamos con testimonios que refieren que Gorgias aconsejaba que de la mujer no se hablase entre la gente de su figura, sino de su reputación (Gorgias 82 DK B 22), un tópico muy griego y de la razón patriarcal de todos los tiempos. Esa misma asimetría de género se mantuvo en la asignación de roles al hombre o a la mujer en el anónimo *Dobles razonamientos* (90 DK 2) y en donde a las mujeres se les prescriben las conductas habituales y típicas de una sociedad patriarcal.

De lo que no cabe duda es de que Aspasia de Mileto (*ca.* 475-390 a. C.) fue sin duda una filósofa y maestra de retórica —*peritissima philosopha* (escolio de Victorino a Cicerón, *De la invención* 1, 31, 51) —, un sofista más (Alcifrón, *Cartas de heteras* 7, 6), aunque no resulte fácil separar el grano de la paja en una biografía marcada por una tradición hostil que vio en ella a una hetera (*hetaíra*) o a una prostituta (*pórne*), a una concubina (*pallaké*) cara de perra

(Cratino FR. 240-241K), especialista en educar celestinas (*promnéstria*) (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 2, 6, 36), incluso a partir del significado de su propio nombre, Acogedora (Eustacio, *Comentario a la Odisea* 10, 233), que ninguna mujer decente llevó nunca en Atenas, sino tan solo las mujerzuelas,[105] provenientes de la vida del harén.[106] Ante ese prejuicio arraigado en la Antigüedad, en la comedia (Cratino, Éupolis, Aristófanes), en la filosofía, la historiografía, la oratoria (Platón, Jenofonte, Antístenes, Esquines) y en la tradición, quizás cabría recordar, como hemos visto en el caso de Safo, que las mujeres de Jonia no estuvieron tan condicionadas y sometidas a la rígida moral patriarcal dominante en Atenas. Quizás dirigió allí una escuela de educación femenina, como Safo de nuevo, pero sin que debamos ver en esa institución, con Aristófanes (*Acarnienses* 525), un prostíbulo (Ateneo, *Banquete de sabios* 13, 569F) y en sus alumnas a prostitutas (*pórnai*). En cualquier caso, su conducta fue tomada como desafío al orden establecido ya que fue absuelta en un proceso de impiedad, gracias a Pericles, denuncia que demostraría que entre los círculos conservadores atenienses su palabra se sentiría como una amenaza, en especial si damos crédito a las fuentes que indican que asistían a su casa mujeres libres para escucharla, hecho que en la Atenas patriarcal hubo de ser visto poco menos que como un escándalo.

Como maestra de retórica, leemos en Platón (*Menéxeno* 235e-236b) que enseñó oratoria a Sócrates, lo instruyó en el amor (Ateneo, *Banquete de sabios* 5, 219B, 219E) y que frecuentaba su casa; que en oratoria instruyó también a Pericles y que incluso compuso la conmovedora oración fúnebre pronunciada por este y que leemos en Tucídides (*Historia de la guerra del Peloponeso* 2, 36). Tal noticia parece sin duda exagerada porque de ser cierta diría poco a favor de la solidaridad de Aspasia con las mujeres atenienses si recomendó a Pericles pontificar que lo mejor para las féminas es que se hable lo menos posible de ellas entre los hombres. Deberíamos ser también cautos si nos contamos entre aquellos que han fundamentado tales noticias en el *Menéxeno* de Platón, una parodia de oración fúnebre de la que quizás Aspasia forme parte de ese mismo ejercicio de desacreditación del género,[107] sospechosamente, para los que ingenuamente ven en ella un ejemplo de emancipación femenina, un diálogo en el que la única virtud que se destaca de la mujer es el imitar a la madre tierra en la gestación (Platón, *Menéxeno* 238a). Platón, más allá de lo verosímil

que pueda considerarse la valoración de que vio en ella una amenaza intelectual,[108] se valió de la figura de Aspasia simplemente para desacreditar la retórica, para el filósofo una actividad tan negativa como la feminidad, incluso de manera más contundente de lo que lo había hecho en el diálogo *Gorgias* y en sus pugnas contra la escuela de Isócrates.[109]

No creemos que deba verse en el caso de Aspasia ejemplo alguno ni de feminismo ni de emancipación femenina, fenómenos inexistentes en los siglos V y IV a. C., a lo sumo la voz de una mujer que quiso hacerse escuchar, no solo oír, en aquel club de hombres que fue la Atenas de época clásica, siendo toda reivindicación mera conjetura cuando la justificamos desde el silencio, ese acto de habla, de comunicación no verbal, al que podemos hacer decir todo lo que queramos que diga, pero del que no podemos confirmar nada.

Textos ilustrativos

> De Aspasia milesia, contra la cual los comediógrafos lanzaron muchos ataques, se sirvió Sócrates para la filosofía, Pericles para la retórica.
>
> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Miscelánea* 4, 19, 122.3;
>
> ASPASIA DE MILETO, *Testimonios y discursos* 24;
>
> traducción de José Solana Dueso

> En cuanto a Aspasia algunos dicen que fue tratada por Pericles, porque la consideraba mujer sabia y entendida en política. Pues también Sócrates la frecuentaba a veces con sus amigos y sus íntimos le llevaban a sus mujeres para escucharla, aunque no dirigía un negocio digno y honrado, sino que formaba a cortesanas dedicadas a la prostitución.
>
> PLUTARCO, *Vida de Pericles* 24, 5;
>
> traducción de Aurelio Pérez Jiménez

> «Dos prostitutas de Aspasia»: con una de estas tenía Pericles relación; por ella, encolerizado, promulgó el decreto contra los megarenses, prohibiéndoles ser recibidos en Atenas; por ello, alejándose de los atenienses, buscaron refugio junto a los lacedemonios. Aspasia era maestra de Pericles y profesora de discursos retóricos. Finalmente se convirtió en su esposa.
>
> ESCOLIO A ARISTÓFANES, *Acarnienses* 527; ASPASIA DE MILETO, *Testimonios y discursos* 8a; traducción de José Solana Dueso

> Pero aquellos de los que tú dices que tienen buenas esposas, Sócrates, ¿acaso son ellos los que las han educado? Nada hay como la investigación. Te citaré a Aspasia que te explicará todas estas cosas con más conocimiento de causa que yo. Creo que la esposa que es una buena socia de la casa es del mismo valor que el varón para el bien de la misma, pues en su mayor parte las propiedades entran en la casa mediante las actividades del marido, mientras que la mayoría se gastan mediante la administración

de la esposa; y haciendo bien esto, las casas crecen mientras que merman haciéndolo mal.

JENOFONTE, *Económico* 3, 14; ASPASIA DE MILETO, *Testimonios y discursos* 10b; traducción de José Solana Dueso

---

102 Jacqueline de Romilly, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Editorial Gredos, Madrid, 2010 [París, 2004]. 103 Contamos con una edición bilingüe de José Solana Dueso de los fragmentos de Aspasia (Aspasia de Mileto, *Testimonios y fragmentos*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1994). José Solana Dueso es autor también de una novela sobre la hetera milesia (*La malva y el asfódelo. Confidencias y visiones de Aspasia de Mileto*, Mira Editores, Zaragoza, 2006), complementada con su *Aspasia de Mileto y la emancipación de las mujeres. Wilamowitz frente a Bruns* (edición del propio autor), Zaragoza, 2014. Menos afortunada es la novela de Julio Medem, *Aspasia, amante de Atenas*, Booket, Madrid, 2013. Una buena y sintética introducción en Amalia González Suárez, *Aspasia*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997. Ver también Madeleine M. Henry, *Prisioner of History: Aspasia of Miletus and her Biographical Tradition*, Oxford U. P., Oxford, 1995; Nicole Loraux, «Aspasie, l'étranger, l'intellectuelle», en Nicole Loreaux (dir.), *La Grèce au féminin*…, *op. cit.*, pp. 133-166 y Danielle Jouanna, *Aspasie de Milet. Égérie de Périclès*, Fayard, París, 2005. 104 Barry S. Strauss, *Fathers & Sons in Athens. Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*, Princeton U. P., Princeton, 1993. 105 *Frauenzimmer* (Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, *Aristoteles und Athen* II, Weidmann, Berlín, 1893, pp. 99 y ss., nota 35), citado en José Solana Dueso, *Aspasia de Mileto y la emancipación*…, *op. cit.*, p. 115. 106 Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff (*Hermes* 35, 1900, pp. 546-553), citado en José Solana Dueso, *Aspasia de Mileto y la emancipación*…, *op. cit.*, p. 112. 107 Nicole Loraux, *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la «ciudad clásica»*, Katz Editores, Buenos Aires-Madrid, 2012, pp. 269-330 [París, 1981]. 108 Mary Ellen Waithe (ed.), *A History of Women Philosophers*…, *op. cit.* p. 80. 109 Amalia González Suárez, «Aspasia y los epitafios», en Eulalia Pérez Sedeño (coord.), *La conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua,* Siglo XXI Editores, Madrid, 1994, pp. 45-64.

SÓCRATES Y JANTIPA

Decía Cicerón (*Sobre la naturaleza de los dioses* 1, 34, 93; *Tusculanas* 5, 4, 10) que Sócrates (470-399 a. C.) bajó la filosofía del cielo a la tierra, esto es, que cambio el interés por la naturaleza por el interés por el hombre, por las cuestiones humanas o, como diría Friedrich Nietzsche, «demasiado humanas». No es del todo cierto tal afirmación, como hemos visto con los sofistas y no pocos de los fragmentos presocráticos, pero no es menos verdad que con Sócrates algo cambió en la historia de la filosofía y en su interés monográfico sobre la ética y la naturaleza humana —más allá de cómo interpretemos en la evolución de su pensamiento la parodia feroz del filósofo natural y sofista en *Las nubes* de Aristófanes—. Por otra parte, fueron muchos los nombres de mujer que compartieron la vida y el pensamiento del filósofo ateniense: Fenareta, su madre comadrona, cuyo nombre sospechosamente significa «la que hace aprender la virtud» (Platón, *Apología de Sócrates* 17d; *Critón* 52e); Jantipa, su malcarada esposa, tan maltratada por todos; Mirto, para una tradición de origen peripatético su segunda esposa y, curiosamente, tratándose del filósofo inventor de la ética, la hija o nieta de Arístides el Justo; Aspasia, su posible pero no probable maestra de retórica, y Diotima de Mantinea su iniciadora en los misterios de la filosofía del amor y de la inmortalidad del alma. Feo, descuidado en el vestido, parece ser que ejerció un gran poder de seducción y un sinnúmero de jóvenes y no tan jóvenes lo seguían y admiraban con un ciego fervor que llevó a Aristófanes en *Las aves* (1282) a burlarse de ellos diciendo que eran melenudos, sucios, practicaban el ayuno, en definitiva, que socratizaban y «que imitaban a Sócrates» (*esôkratôn*).

Es fundamentalmente gracias a la obra de Jenofonte y de Platón, entre otros, que sabemos muchas cosas sobre la vida y la muerte de Sócrates, incluso que aprendió su método filosófico, la ironía y la

mayéutica, gracias a la enseñanza de una mujer, Diotima de Mantinea, o que fue amigo de Aspasia, la compañera sentimental de Pericles, y según los autores clásicos y no sin malicia, como hemos visto, maestra del filósofo en retórica (Platón, *Menéxeno* 235e; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 2, 6, 6; Plutarco, *Vida de Pericles* 24, 5; Ateneo, *Banquete de los eruditos* 5, 219B-219E). Hay que ser prudentes, sin embargo, con la figura de Diotima,[110] quizás trasunto de la mismísima Aspasia y una nueva ironía de Platón si leemos en el significado de su nombre, la honrada por Zeus, una referencia malévola a Pericles, llamado maliciosamente Zeus entre los cómicos, en especial Cratino. Asimismo, no podemos olvidar que el arte de la mayéutica habría hallado su inspiración en la profesión de su madre: comadrona (*maîa* o *maieútria*).

¿Cómo fue su relación real con las mujeres? ¿Qué concepción tenía de ellas el filósofo?[111] La tradición que le atribuye dos esposas, Jantipa y Mirto, las presenta siempre peleándose, lo que a Sócrates al parecer le divertía bastante y gustaba cruelmente de ridiculizarlas (Séneca, *Sobre el matrimonio* Fr. 62; Teodoreto, *Curación de enfermedades griegas* 12, 61-65), motivo no poco tópico el de dos mujeres andando a la greña, tema de una ópera cómica de Georg Philipp Telemann titulada precisamente *La paciencia de Sócrates* (*Der Geduldige Socrates*, 1721), otro lugar común, la virtud de la paciencia que los maridos quejosos deben tener con sus esposas, dechados de no pocos vicios. Pero injustamente fue presentada Jantipa como el estereotipo de mal carácter en toda la tradición clásica (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 2, 2, 1-14). Así, en un texto de Jenofonte (*Banquete* 2, 7-10), Antístenes le reprocha a Sócrates su incongruencia vital al reclamar a sus amigos que eduquen a sus mujeres y no hacer él mismo lo propio con la malcarada y lenguaraz Jantipa. También leemos en Jenofonte que Sócrates frecuentaba la casa de la hetera Teodota (*Recuerdos de Sócrates* 3, 11), un lugar común también de la tradición el de la debilidad de los filósofos griegos por las heteras o cortesanas.

Es probable que el nacimiento de Jantipa fuera alrededor del 435 a. C., como muy temprano el 445 a. C., por tanto, mucho más joven que el filósofo, una circunstancia habitual en los matrimonios de la Grecia antigua. Nada sabemos sobre su familia, si bien algunos autores la han relacionado con Jantipo, de la familia de Pericles, estableciendo así un vínculo entre la mujer de Sócrates y una familia ilustre de Atenas, la hija de un tal Lamprocles, una mera

conjetura ya que ignoramos los datos exactos concernientes a la familia de Jantipa.

Si volvemos la mirada hacia la tradición, podemos observar cómo en todos los textos conservados hay una cansina insistencia en destacar la relación turbulenta y accidentada entre Sócrates y Jantipa, algo que no debería sorprendernos tanto si pensamos en los hábitos sociales del filósofo, en especial su relación con los hombres, como Alcibíades (Claudio Eliano, *Historias curiosas* 11, 12), su relación con otras mujeres (Cirilo, *Contra Juliano* 7, 226) y su dejación constante de sus responsabilidades familiares, principalmente con su hijo Lamprocles. Diógenes Laercio (*Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 2, 26) recoge los tres posibles estados conyugales que se le atribuyeron a Sócrates: a) que tuvo dos esposas, la primera, Jantipa, unión de la que nació Lamprocles; la segunda, Mirto, la hija de Arístides el Justo (Plutarco, *Vida de Arístides* 27, 3-5), de la que nacieron Sofronisco —como el padre de Sócrates— y Menéxeno; b) que fue Mirto la primera mujer con la que se casó; y c) que estuvo casado con las dos a la vez. De todos modos, no podemos olvidar que la tradición convirtió a Jantipa en la madre de los tres hijos de Sócrates, según algunos autores con un punto malévolo, faltos de inteligencia (Aristóteles, *Retórica* 1390b; Epicteto, *Disertaciones* 4, 5, 33-34; Plutarco, *Vida de Catón el Viejo* 20, 3) debido a que el filósofo los engendró siendo ya anciano. Son varios los testimonios sobre la bigamia de Sócrates (Ateneo, *Banquete de los eruditos* 13, 556a), remontando esta tradición al *Sobre la eugenesia* de Aristóteles, aunque mucho más creíble es la palabra de filósofos como el estoico Panecio de Rodas en su *Sobre Sócrates* (Fr. 132 Van Straaten), que combatió la fábula sobre las dos esposas, y ni en Platón ni en Jenofonte hallamos indicio alguno de esta supuesta y escandalosa bigamia. Sócrates, sin duda, como nos revela el cuadro de Reyer van Blommendael *Sócrates, sus dos esposas y Alcibíades* (1655), se interesaba más por el rubio joven ateniense que por sus mujeres.

Un pasaje de Platón (*Fedón* 116b) relativo a las postrimerías de la muerte del filósofo, y donde se dice que Sócrates, después de lavarse, hizo venir a su lado a sus hijos y a las mujeres de la casa, nos podría indicar que tanto Jantipa como Mirto lo acompañaron en los momentos previos a su muerte, aunque de hecho el único nombre que aparece explícitamente es el de Jantipa. Hay quien ha querido ver solo en esta mención a los parientes femeninos del

filósofo, mientras que otros se decantan por la presencia de Jantipa y Mirto. El problema es que las fuentes no mencionan nunca el estado civil de Jantipa —salvo la *Suda* S, 829, que se refiere a Jantipa y Mirto como esposas (*gametaî*)— y no podemos saber, por tanto, si realmente fue la esposa de Sócrates o solo su compañera. Tampoco Platón le otorga jamás el estatus de esposa, pero sería prudente no olvidar que en la Atenas del siglo V a. C. la institución del matrimonio no estaba unívocamente definida, sino que coexistían modalidades de uniones conyugales diferentes. Es posible, pues, que Jantipa tuviera solo el estatus de concubina (*pallaké*), información que se podría relacionar con la anécdota que nos transmiten Diógenes Laercio (*Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 2, 33) y Valerio Máximo (*Hechos y dichos memorables* 7, 2) según la cual Sócrates era contrario a la institución del matrimonio, aunque es muy probable que con Mirto sí contrajera nupcias legalmente.

La misoginia griega no ha contribuido en nada a favor de la buena imagen de Jantipa, y su relación con el modelo de virtudes que fue para toda la tradición Sócrates tampoco ha ayudado demasiado. Incluso Jenofonte la considera la mujer más insoportable que haya existido nunca (*Banquete* 2, 7-10). De hecho, la figura de Jantipa se convirtió a menudo en un arma arrojadiza contra el propio filósofo y su carácter fue definido siempre como violento (*thymoeideîs*), y hasta una tradición tardía se hizo eco de su lesbianismo (Filopón, *Comentario a los libros sobre la generación de los animales* 14, 3, 5) o se la consideró simplemente como una prostituta (*koiná*) (Tzetzes, *Comentario a Aristófanes* 4, 2).

Lo que es más revelador, sin embargo, es que, a pesar de que los discípulos de Sócrates le atribuyeran ideas muy avanzadas sobre la igualdad de los sexos (Jenofonte, *banquete* 2, 7-10; *Económico* 3, 14), su relación con Jantipa, a quien no consideraba una mujer especialmente inteligente, así como con sus contertulianas Diotima de Mantinea o Aspasia de Mileto —hetera una, quizás Diotima una sacerdotisa—, manifiesta más bien la tan común misoginia de la sociedad ateniense de época clásica, al menos la que descubrimos en la mayoría de los otros filósofos, muy aficionados a relacionarse con las heteras.

Siempre en la pintura se ridiculizó a Jantipa, como en los muchos cuadros en los que vertía agua sobre la cabeza de Sócrates. También la difamó Shakespeare en *La fierecilla domada*, Geoffrey Chaucer en

Los cuentos de Canterbury, James Joyce cuando se preguntaba en el *Ulises* qué aprendió Sócrates de Jantipa y Robert Graves en su ensayo «The Case for Xanthippe» sugirió que el estereotipo de Jantipa era emblemático por referir una antigua lucha entre la masculinidad (racionalidad y filosofía) y la feminidad (intuición y poesía), de nuevo una falsa y patriarcal polaridad.

Uno rememora el cuadro de Jacques-Louis David, *La muerte de Sócrates* (1787), con el maestro en la celda, junto a sus fieles discípulos y amigos y no puede evitar preguntarse dónde está Jantipa. El pasaje del *Fedón* (59e-60a-b) en el que Platón describe sin piedad la frialdad de Sócrates con Jantipa momentos antes de beber la cicuta, queriendo pasar sus últimos momentos de vida rodeado de sus amigos y ordenando al fiel Critón que se la llevara a casa, por más que ella gritara y se diera golpes desconsolada, nos exige una deuda moral y reparadora con ella, una lágrima por Jantipa.

Textos ilustrativos

> Sócrates, hijo de Sofronisco, el mejor de los filósofos, no consideró indigno de la filosofía aprender cualquier cosa útil de las mujeres. Por ello no tuvo vergüenza en llamar a Diotima su maestra y siguió frecuentando a Aspasia.

TEODORETO, *Curación de enfermedades griegas* 1, 17;

ASPASIA DE MILETO, *Testimonios y discursos* 30;

traducción de José Solana Dueso

> Sócrates dijo entonces: «Entre otras muchas pruebas, lo que está haciendo la muchacha demuestra que la naturaleza femenina no resulta en nada inferior a la del varón, excepto en su carencia de juicio y fuerza física. De modo que si alguno de vosotros tiene mujer, que le enseñe sin vacilar lo que en su trato quiera que ella sepa». A esto replicó Antístenes: «¿Cómo es entonces, Sócrates, que teniendo esa opinión no educas tú también a Jantipa, sino que soportas a la mujer más desagradable de cuantas existen, y aun creo que de cuantas han existido y puedan existir?». «Es que yo veo —contestó— que los que quieren llegar a ser buenos jinetes no se procuran los caballos más dóciles, sino los más briosos, pues piensan que si pueden someter a los de esa clase, fácilmente podrán con los demás caballos. Precisamente por eso, también yo, queriendo tener trato y alternar con hombres, me he procurado esta mujer, convencido de que, si puedo soportarla a ella, fácilmente podré tratar a todos los demás hombres».

JENOFONTE, *Banquete* 2, 7-10; traducción de Juan Zaragoza

> No obstante, en una situación tan compleja pasó la vida, porque tenía dos mujeres que vivían en la misma casa, Jantipa y Mirto, una, prostituta, y la otra unida a él con vínculos legales, y cuando las veía pelear entre ellas se reía a carcajadas.

TZETZES, *Comentario a Aristófanes* 4, 2;

traducción de Inés Calero Secall

Pero es que además ninguno de los cómicos dice nada de lo que afirma Platón sobre Sócrates: ni que era hijo de una comadrona, ni que Jantipa era una mala mujer que hasta le derramaba las jofainas en la cabeza, ni que se acostaba con Alcibíades bajo la misma manta. Sin embargo, eso tendría por fuerza que haber sido proclamado a los cuatro vientos por Aristófanes, que también estaba presente en el banquete, de acuerdo con Platón. Pues Aristófanes no se lo habría callado [ya que acusaba a Sócrates] de corromper a la juventud. Efectivamente, Aspasia, la sabia maestra de retórica de Sócrates, en unos versos que se le atribuyen y que cita Heródico el discípulo de Crates, dice así [Suppl. Hell., Fr. 495]: «Sócrates, no se me oculta que de deseo se remuerde tu corazón por el hijo de Dinómaca y Clinias. Pero escucha, si quieres que hacia ti esté bien dispuesto el muchacho. No desobedezcas mi mensaje, mas hazle caso, y será para ti mucho mejor. Que también yo, cuando lo oí, de placer vi cubierto mi cuerpo de sudor, y de mis párpados cayó un llanto no indeseado. Contente y llena tu espíritu con la musa inspiradora, con la que lo conquistarás. Infúndela en sus oídos anhelantes, que para ambos será ella comienzo del amor. Con ella lo retendrás, dirigiendo a sus orejas presentes de deseo».

De manera que el noble Sócrates sale a la caza, teniendo como maestra de amores a la milesia, en lugar de ser él mismo el cazado, como aseguraba Platón, atrapado en sus redes por Alcibíades. Sin embargo, no cesa un instante de llorar, porque, creo yo, fracasa en su propósito. En efecto, al ver en qué estado se halla, Aspasia le dice: «¿Por qué estás bañado en lágrimas, querido Sócrates? ¿Es que te zarandea, como un huracán, el deseo que reside en tu pecho, quebrantado por el semblante del muchacho invencible? Yo te prometí que lo dejaría domado para ti».

ATENEO DE NÁUCRATIS, *Banquete de los eruditos* 5, 219 b-219 e; traducción de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén

---

110 David M. Halperin, «Is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender», en David M. Halperin, John J. Winkler y Froma I. Zeitlin (eds.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton U. P., Princeton, 1990, pp. 257-308; Sara Belotti, «Diotima di Mantinea», en Maddalena Bonelli (ed.), *Filosofe, maestre…*, *op. cit.*, pp. 105-129. 111 Inés Calero Secall, *Jantipa (siglos v/iv a. C.)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2003; Alice Bocca, *La moglie di Socrate. Santippe, fra storia e pregiudizi*, Aracne Editrice, Roma, 2014.

LA SOLEDAD DE LAS HEROÍNAS TRÁGICAS

No vamos a insistir de nuevo en la necesidad de contemplar la literatura como una forma de pensamiento, como un espejo de la sociedad. El griego *théatron* es el lugar reservado a los que contemplan y qué hay más filosófico que la vida contemplativa. La tragedia griega, «el canto del macho cabrío» —ese es el significado de *tragoedía*—, excepción hecha de la filosofía, es seguramente el más filosófico de los géneros literarios y no queda a trasmano visitar las conmovedoras páginas de Esquilo, Sófocles o Eurípides, también para aquellos que ven en la tragedia un género vinculado a la religión y al primer caso de paternidad subrogada *ante litteram*,[112] el hijo de Sémele, Dioniso —se representaban durante tres días en las fiestas Dionisias urbanas en primavera y en las Leneas a finales de diciembre—, a la mitología o la política.[113] Para nosotros la tragedia ática es un género que radiografía como pocos la naturaleza humana, el conflicto irresoluble entre la razón y las pasiones, la mesura y la desmesura (*hýbris*), la naturaleza (*phýsis*) y la convención (*nómos*), temáticas filosóficas por antonomasia. Podríamos haber tratado sobre Esquilo mucho antes, pero nos parece este un buen lugar porque Sófocles y Eurípides estuvieron próximos a los sofistas y a Sócrates y participaron de las ideas de aquella Atenas ilustrada. De lo que no cabe duda es de que su ubicua representación de la mujer, de heroínas o nodrizas, de madres, vírgenes o esposas, de enfrentamientos entre maridos y mujeres, entre padres e hijos, madres e hijas, entre hermanos y hermanas,[114] justifica su presencia en un ensayo sobre los filósofos y las mujeres de la Grecia antigua.[115] Helena o Medea, Clitemnestra o Antígona, Fedra o Electra, Yocasta o Ifigenia, Hipsípila y las mujeres lemnias, cautivas y suplicantes… ¿Cuántas veces los filósofos se valieron de sus nombres para denunciar el vicio y el exceso, la virtud femenina, la piedad o el deber ser de la mujer? ¿Quién no reconoce en esos nombres una infame tradición

patriarcal occidental?

Podría parecer *a priori* algo forzado servirnos de Esquilo (525-456 a. C.), el combatiente de las guerras médicas, el defensor del civismo y del papel moral del Areópago, al tratar sobre la mujer griega y la filosofía, el dramaturgo que entendió la tragedia como justicia divina, pero lo cierto es que no son pocas sus páginas en que ese conflicto entre la desmesura, ceguera humana y desorden de mortales que se empecinan en su propia ruina —pensemos en *Los persas*, en Jerjes y Atosa— y el castigo de los dioses y la restauración del orden y la piedad mediante el aprendizaje de quienes han sufrido afecta frontal o colateralmente a las mujeres.[116] Hijo de Euforión, desconocemos el nombre de su madre y de su hermana.

Es cierto que su teatro es eminentemente viril, controlado muchas veces por la violencia de Ares, y que sus mujeres escandalizan porque se masculinizan cuando dominan, como Clitemnestra. No es menos verdad que nos ofrece una visión sobre la psicología femenina que responde demasiadas veces al tópico de la «mujeril raza» cuya audacia la hace intratable, inestable, aunque resolutiva y tenaz, y a quien corresponde como lugar natural el interior de la casa porque la guerra es un asunto de hombres (Esquilo, *Los siete contra Tebas* 180-200), esa misma mujer víctima siempre de la contienda al verse condenada a ser esclava del vencedor y compartir el lecho con la esposa legítima de su nuevo amo, corazón crédulo y amiga del rumor (Esquilo, *Agamenón* 480-485).[117] También Esquilo bebió de esa tradición que concebía al padre como aquel que siembra la semilla en una madre que tan solo es nodriza del embrión (Esquilo, *Las Euménides* 659-665), de esa larga duración que veía en las mujeres a «compañeras de ruina de los mortales» (Esquilo, *Coéforas* 597), a seres más próximas a la natura y las calamidades de la naturaleza que a la cultura. Porque para Esquilo «siempre las mujeres surgieron en medio del infortunio para perdición de los hombres» (Esquilo, *Orestes* 605-606).

Sófocles (497/6-406/5 a. C.) fue hijo del fabricante de armas Sófilo, desconocemos el nombre de su madre y contrajo matrimonio primero con Nicóstrata y después con la hetera Teoris de Sición. Creyó como ningún trágico en la grandeza del ser humano: «Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre» (Sófocles, *Antígona* 332 ss.). Pero también retrata como nadie el mal uso que un mismo individuo puede hacer de esa

grandeza cuando se extravía por el exceso, la soberbia o la impiedad, de la incertidumbre y la fragilidad de la felicidad de los hombres y mujeres, de cómo el destino se burla irónicamente de ellos. El conflicto moral, entre la naturaleza y la cultura, aflora en muchas de sus obras, siendo quizás *Antígona* paradigmática al respecto, y es quizás el más filósofo de los trágicos, con ese Edipo comprometido con el descubrimiento de la verdad y el dolor que ese aprendizaje conlleva, con esa Antígona de inconmensurable talla moral, altruista y rebelde contra la tiranía y el despotismo de la ley de la ciudad. Bertolt Brecht reflexionó también en su *Antígona* sobre la responsabilidad de la sociedad civil en su pasiva colaboración con los nazis y sobre la ilusión del intelectualismo moral, sobre que no es suficiente con conocer el bien para hacer el bien, y cómo la miopía de la cobardía nos hace hoy cómplices y mañana víctimas.

Es verdad que la imagen de la mujer en Sófocles se ajusta, como en Esquilo, a la moral tradicional. Célebre y triste es su máxima según la cual «el silencio es un adorno para la mujer» (Sófocles, *Áyax* 294), una vez más el tópico contra la mujer parlanchina y lenguaraz, muy amiga también de gimotear. Si la virtud del varón es la fama (*kléos*), la de ellas es el silencio (*sigé*). Incluso en *Las traquinias* expresa el temor de una mujer enamorada y esposa fiel, Deyanira, al ver cómo debe compartir el lecho de Heracles con Yole: «¿Qué mujer podría hacerlo compartiendo el mismo esposo? Yo veo, en un caso, una juventud en pleno vigor, mientras que, en el otro, algo que se marchita. De una suele el ojo arrebatar la flor, pero se aparta de la otra» (Sófocles, *Las traquinias* 546-550).

Una heroína solitaria y nuevo modelo de piedad filial es la Antígona de Sófocles, protagonista de la tragedia homónima representada en el 442 o 441 a. C., quizás la más bella y conmovedora del dramaturgo,[118] y de *Edipo en Colono*, que renuncia a participar del himeneo, al matrimonio, también por su piedad fraternal y su respeto a la justicia divina y natural. Se nos podrá objetar que nada hay en sus páginas digno del ser mujer, pero nadie negará que Antígona es la más filósofa de las heroínas griegas, del conflicto entre la luz de la razón y la ceguera de las pasiones, pero a la vez un símbolo del conflicto entre el *oîkos*, la casa, y la ciudad, de la amenaza latente de la mujer sobre el orden patriarcal, nunca favorable a mezclar el ámbito público, político, con el doméstico, siempre víctima de una ceguera de género política, moral y

epistemológica.[119] Lo expresó como nadie María Zambrano en *La tumba de Antígona* (1948): «No podemos dejar de oírla» porque «la tumba de Antígona es nuestra propia conciencia oscurecida».

Si Antígona demuestra su grandeza como paradigma de la soledad moral del héroe, de la heroína que es la hija de Edipo, de ese héroe trágico sofocleo que según Friedrich Nietzsche es «una imagen luminosa proyectada sobre una pared oscura», Electra es un modelo de piedad filial, aunque vengadora de la muerte del padre y poco sensible a la madre, Clitemnestra, privada de su hija Ifigenia sacrificada por Agamenón. Unas palabras de Crisótemis son reveladoras del destino fatal de la mujer: «Eres mujer y no hombre… La fortuna sonríe a ellos cada día, mientras que para nosotras se pierde y llega a nada» (Sófocles, *Electra* 998-1001).

Hijo de Mnesarco y Clito, no una verdulera como repetía Aristófanes, sino una mujer de noble cuna, es Eurípides (484-406 a. C.), uno de los nombres más controvertidos en su concepción de la mujer, visto por unos anacrónicamente como un feminista *avant la lettre*, para otros —motivo que se repite en la comedia, azotado por la ironía y el sarcasmo de Aristófanes— un misógino recalcitrante que vio el corazón femenino como envidioso y hostil por naturaleza, que consideró lo propio de la mujer no la belleza, sino la virtud, sin negar una propensión del género femenino al deseo insaciable de lecho (Eurípides, *Andrómaca* 181; 209; 219-222), un gran veneno para los hombres para el que «nadie ha descubierto jamás una medicina» (Eurípides, *Andrómaca* 269-273), esa sombra alargada que veía en las reuniones de mujeres el origen de muchos males (Eurípides, *Andrómaca* 930-949).[120] Esa ambigüedad no es fácil de disipar, pero de lo que no cabe duda es de que fue Eurípides el autor masculino más atento al mundo de las mujeres de la literatura griega, como lo demuestran los nombres de sus personajes femeninos, de heroínas o de sus coros, que han pasado al imaginario occidental como modelos femeninos de vicio y de virtud y que dieron título a muchas de sus tragedias: *Alcestis, Medea*, la Fedra de *Hipólito, Andrómaca, Hécuba, Troyanas, Helena, Ifigenia, Electra, Bacantes, Suplicantes*… Pocos autores antiguos supieron profundizar tanto en la psicología femenina, pocos creadores literarios fueron tan analíticos en tomografiar las pasiones humanas, motivo más que justificado, pues, para que veamos en el tragediógrafo a un auténtico filósofo. Singlaremos cercanos a la costa por algunas de sus tragedias y sus modelos y contramodelos

de mujer y fondearemos en algunos puertos como *Medea* e *Hipólito*, auténticas obras maestras sobre el conflicto irresoluble entre la mujer y la razón patriarcal, pero podríamos también habernos sumergido en los versos de *Bacantes*, paradigma de la irracionalidad femenina para la razón patriarcal que vertebró la cultura griega.[121] No deben interesarnos tanto esos paradigmas de esposa, madre o hija ejemplar como Alcestis o la Macaria que reivindica el silencio, la prudencia y el permanecer en casa como lo propio de mujer (Eurípides, *Los Heráclidas* 474-477), sino esos personajes con conciencia de sí como la ultrajada Medea.

Pocas tragedias como *Medea,* representada el año 431 a. C., reflejan las fuerzas oscuras e irracionales del corazón humano, de cómo la razón es esclava de la pasión, de la ira, y de cómo la mujer no pudo ser mujer, como la mismísima Maria Callas en su propia vida y en la ópera homónima de Luigi Cherubini o en la película de Pier Paolo Pasolini, como la Medea de Séneca, de Corneille o de Christa Wolf, como la mujer atormentada pero iracunda de la Medea de Eugene Delacroix. Escudriñar un alma femenina atormentada por el sufrimiento y el rencor que vence su capacidad para discernir requería contar con los dos sexos del espíritu, y Eurípides hubo de contar con esa sensibilidad al retratar tan conmovedoramente la razón y la pasión de una mujer que quiso ser mujer, pero también paradigma de esposa agraviada e impía madre infanticida. Pocas son las obras de la literatura griega que reflejan la insalvable coyuntura en la que se encontraba la mujer griega: ser entregadas en matrimonio sin elección a un amo de su cuerpo y ser víctimas a la vez del repudio y del ostracismo social a la que se la condenaba al ser abandonada por su marido. Esa Medea que se reivindica a sí misma como sujeto y como mujer, que lucha para que una fama injuriosa no pese sobre el linaje femenino o para recordar que el género femenino también posee una Musa que lo acompaña en la búsqueda de la sabiduría, es utilizada también por el autor para lanzar anatemas como que las mujeres son por naturaleza incapaces de hacer el bien y las más hábiles artífices de desgracias (Eurípides, *Medea* 407-410).

La misoginia sí aparece quizás explícita en boca del casto Hipólito. En una tragedia, *Hipólito*, del 428 a. C., casi freudiana, de sospechosa castidad y celibato por parte de un héroe trágico siempre junto a sus compañeros de cacería y que rinde culto a una divinidad tan femenina como la virgen Ártemis; sobre una

madrasta, Fedra, hija de la impúdica y zoofílica Pasífae y a la que Aristófanes aplicó el calificativo de prostituta (*Ranas* 1043), víctima de una pasión desbocada y casi incestuosa por un hijastro del que se enamora loca e impúdicamente, con tintes que recuerdan la historia oriental de Putifar. Madrasta e hijastro sometidos a un destino fijado por la diosa del amor, Afrodita, que no tolera la virtud de Hipólito y que no le rinda el culto que merece, y por la irresistible coacción de Eros a la que ningún humano puede sustraerse, sobre eso que los hombres llaman amor, «algo desagradable y doloroso al mismo tiempo» (Eurípides, *Hipólito* 347-349).

Quisiera aquí recuperar dos informaciones relevantes: la primera sobre el velo imperativo y las trenzas signo del pudor de la impía Fedra cuando sale de su casa, del interior al exterior, y la segunda el suicidio en el tálamo nupcial suspendida de un lazo símbolo de la ignominia y la vergüenza de la esposa infiel de pensamiento, en nuestro caso, o de muchas otras mujeres de la literatura griega. ¿Fedra responsable de enamorarse de Hipólito? En el fondo, no, tan solo víctima, como Hipólito, de las pasiones, ya que, como sentencia Ártemis al final de la tragedia, «es natural que los humanos se equivoquen, cuando lo quieren los dioses» (Eurípides, *Hipólito* 1435).

Eurípides retrató como nadie el destino que ha deparado siempre la guerra a las mujeres. *Hécuba*, *Ifigenia*, pero sobre todo *Las troyanas* reflejan el funesto final que viven las mujeres del bando vencido, convertidas en esclavas, violadas o sacrificadas, cuando no compañeras de lecho a la fuerza del verdugo de sus padres, de sus legítimos esposos o de sus hijos.

¿Eurípides misógino? Sófocles ironizaba respondiendo: «Sí, en la escena; pero no en la cama» (Ateneo, *Banquete de los eruditos* 13, 557E). Se dice que sus matrimonios no fueron felices. No es fácil saber si lo fue o no lo fue, pero de lo que no podemos tener dudas es de que las acciones impías y crueles de las mujeres de sus tragedias siempre son consecuencia del abuso de poder, de la maldad y la violencia de género de los hombres que las rodean o que las tutelan.[122]

Más allá de interpretaciones psicoanalíticas, de matricidios o incestos, de violaciones y adulterios, de conflictos entre la naturaleza y la costumbre y la moral, entre el individuo y la ciudad, todas y cada una de las mujeres de la tragedia ática fueron víctimas de la razón patriarcal, del sentirse abandonadas o negadas en un

mundo de hombres frente al que se sintieron demasiadas veces solas o desoladas, abandonadas y víctimas de la absurdidad de la guerra, en definitiva, de la sinrazón de la razón patriarcal, de la irracionalidad de una razón, como diría David Hume, esclava de las pasiones, de un mundo en el que los dioses parece que hayan abandonado a los hombres en los años que transcurren entre Esquilo y Eurípides. ¿Misoginia? Seguramente solo ginecofobia, un temor y desconfianza cerval hacia la mujer.

Textos ilustrativos

> No es que llaman madre la que engendra al hijo, sino que es solo la nodriza del embrión recién sembrado. Engendra el que fecunda, mientras que ella solo conserva el brote —sin que por ello dejen de ser extraños entre sí—, con tal de que no se lo malogre la deidad.
>
> Voy a darte una prueba de este aserto. Puede haber padre sin que haya madre. Cerca hay un ejemplo: la hija de Zeus Olímpico [Atenea]. No se crio en las tinieblas de un vientre, pero es un retoño cual ninguna diosa podría parir.
>
> ESQUILO, *Las Euménides* 659-666;
>
> traducción de Bernardo Perea Morales

> De todo lo que tiene vida y pensamiento, nosotras, las mujeres, somos el ser más desgraciado. Empezamos por tener que comprar un esposo con dispendio de riquezas y tomar un amo de nuestro cuerpo, y este es el peor de los males. Y la prueba decisiva reside en tomar a uno malo, o a uno bueno. A las mujeres no les da buena fama la separación del marido y tampoco les es posible repudiarlo. Y cuando una se encuentra en medio de costumbres y leyes nuevas, hay que ser adivina, aunque no lo haya aprendido en casa, para saber cuál es el mejor modo de comportarse con su compañero de lecho. Y si nuestro esfuerzo se ve coronado por el éxito y nuestro esposo convive con nosotras sin aplicarnos el yugo por la fuerza, nuestra vida es envidiable, pero si no, mejor es morir. Un hombre, cuando le resulta molesto vivir con los suyos, sale fuera de casa y calma el disgusto de su corazón [yendo a ver a algún amigo o compañero de edad]. Nosotras, en cambio, tenemos necesariamente que mirar a un solo ser. Dicen que vivimos en la casa una vida exenta de peligros, mientras ellos luchan con la lanza. ¡Necios! Preferiría tres veces estar a pie firme con un escudo, que dar a luz una sola vez.
>
> EURÍPIDES, *Medea* 230-251;
>
> traducción de Alberto Medina González

> ¡Oh Zeus! ¿Por qué llevaste a la luz del sol para los hombres ese metal de falsa ley, las mujeres? Si deseabas sembrar la raza humana, no debías haber recurrido a las mujeres para ello, sino que los mortales, depositando en los templos ofrendas de oro, hierro o cierto peso de bronce, debían haber comprado la simiente de los hijos, cada uno en proporción a su ofrenda y vivir en casas libres de mujeres. [Ahora, en cambio, para llevar una desgracia a nuestros hogares, empezamos por agotar la riqueza de nuestras casas.] He aquí la evidencia de que la mujer es un gran mal: el padre que las ha engendrado y criado les da una dote y las establece en otra casa, para librarse de un mal. Sin embargo, el que recibe en su casa ese funesto fruto siente alegría en adornar

con bellos adornos la estatua funestísima y se esfuerza por cubrirla de vestidos, desdichado de él, consumiendo los bienes de su casa. [No tiene otra alternativa: si, habiendo emparentado con una buena familia, se siente alegre, carga con una mujer odiosa; si da con una buena esposa, pero con parientes inútiles, aferra el infortunio al mismo tiempo que el bien.] Mejor le va a aquel que coloca en su casa una mujer que es una nulidad, pero que es inofensiva por su simpleza. Odio a la mujer inteligente: ¡que nunca haya en mi casa una mujer más inteligente de lo que es preciso! Pues en ellas Cipris prefiere infundir la maldad; la mujer de cortos alcances, por el contrario, debido a su misma cortedad, es preservada del deseo insensato. A una mujer nunca debería acercársele una sirviente; fieras que muerden pero que no pueden hablar deberían habitar con ellas, para que no tuviesen ocasión de hablar con nadie ni recibir respuesta alguna. Pero la realidad es que las malvadas traman dentro de la casa proyectos perversos y las sirvientes los llevan fuera de la misma. (…)

¡Así muráis! Nunca me hartaré de odiar a las mujeres, aunque se me diga que siempre estoy con lo mismo, pues puede asegurarse que nunca dejan de hacer el mal. ¡O que alguien las enseñe a ser sensatas o que se me permita seguir insultándolas siempre!

EURÍPIDES, *Hipólito* 617-668;

traducción de Alberto Medina González

---

112 La ocurrencia es de Eva Cantarella, *Gli inganni di Pandora*…, *op. cit.*, p. 26. 113 Nicole Loraux, *La voz enlutada. Ensayo sobre la tragedia griega*, Avarigani Editores, Madrid, 2021 [París, 1999]. 114 Helene P. Foley, *Female Acts in Greek Tragedy,* Princeton U. P., Princeton, 2001; Núria Llagüerri Pubill, *Nodrizas de tragedia. Mujeres al servicio del teatro griego*, JPM Ediciones, Valencia, 2019. 115 Se ha llevado a cabo una aproximación al conflicto entre la razón y las pasiones desde la *Medea* de Eurípides en Julia Annas, *Introducció a la filosofia antiga*, Edicions Enoanda, Sabadell, 2020, pp. 1-20 [Oxford, 2000]. 116 Nicole Loraux, *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Antonio Machado Libros, Madrid, 1989 [París, 1985]; Rosario López Gregoris (ed.), *Mujer y violencia en el teatro antiguo: arquetipos de Grecia y Roma*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2021. 117 Gerrit-Jan Marie Josef Te Riele, *Les femmes chez Eschyle*, Société Anonyme d'Éditios J.-B. Wolters, Groningen-Yakarta, 1955. 118 George Steiner, *Antígonas. La travesía de un mito universal para la historia de Occidente*, Gedisa, Barcelona, 2020 [París, 1992]; Pietro Montani, *Antigone e la filosofia*, Donzelli Editori, Roma, 2017. 119 Resultan enriquecedoras las reflexiones al respecto de Seyla Benhabib, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Edhasa, Barcelona, 2006 [Nueva York, 1992]. 120 Jennifer March, «Euripides the Misogynist?», en Anton Powell (ed.), *Euripides, Women, and Sexuality*, Routledge, Londres-Nueva York, 1990, pp. 32-75; Claire Nancy, *Euripide et le parti des femmes*, Éditions Rue d'Ulm, París, 2016. 121 Léase Jordi Pàmias, *Unes altres Bacants, si us plau!*, Edicions de La Central, Barcelona, 2022. 122 José Alsina Clota, «El problema de la mujer en Eurípides», *Helmantica, Studia Euripidea* 9 (28-30), 1958, p. 129; José Alsina Clota, «La posición de Eurípides ante la mujer», *Actas del Primer Congreso Español de Estudios Clásicos* (Madrid, 1956), Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, 1958, pp. 447-453; Marina Solís de Ovando Donoso, *Ápolis: un paseo feminista por la tragedia griega*, Red Libre Ediciones, Madrid, 2020.

PLATÓN Y LA COMUNIDAD DE MUJERES DE LA CIUDAD IDEAL

Siempre me he imaginado a Platón (427-347 a. C.) más como el anciano venerable de *La escuela de Atenas* de Rafael, que apunta con el dedo índice de su mano derecha hacia el cielo, que como el joven semejante a Jesucristo junto a sus discípulos y bajo una femenina y lila glicinia florida en aquel homoerótico lienzo *La escuela de Platón* de Jean Delville. En los bustos de la estatuaria de la Antigüedad siempre fue representado con un rostro adusto y severo, de moralista encrático y antivitalista. Pero resulta difícil de imaginar que un talento tan portentoso no estuviese dotado de una sensibilidad áurea e infinita, por más que cueste representárnoslo como a un joven, no sé ni si tan siquiera como a un humano. Solo una vida dilatada y sobresaltada, una vida de acción, pudo interpelar y estimular a aquel joven aristócrata ateniense, para algunos el primer comunista, para otros, como Karl R. Popper, el padre del totalitarismo, no pocos, acertadamente como Alfred North Whitehead, viendo en la historia de la filosofía el gran libro de Platón dialogando en notas a pie de página con todos los filósofos del antes y del después. Una mente tan prodigiosa como la suya, un carácter y sensibilidad superlativa e intelectualmente insaciable, un hombre tan rigorista desde el punto de vista moral, vestido siempre con el sayo y el *himátion* de la virtud, hubo de haber sido forjado en la fragua de Hefesto, porque su vida y su obra tienen más de divino que de humano, provocando esa mezcla a partes iguales de veneración y repulsa a la que sucumbimos rendidos a su genio e ingenio como filósofo, o mejor, como el Filósofo.

Discípulo aventajado de Sócrates, e hijo de Aristón y Perictione —o de Potona, también el nombre de su hermana y madre del filósofo Espeusipo (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 3, 1-3)—, siguió la estela de su maestro y bajo la aparente defensa de una igualdad de sexos perpetuó una concepción patriarcal y legitimadora de la superioridad natural de los hombres sobre las

mujeres. El hecho de que esta fuera la opción de Platón tiene una gran importancia para la historia de las mujeres de la Antigüedad, ya que el académico se convirtió, junto con Aristóteles, en el filósofo por antonomasia y, por tanto, la suya fue una sombra tan alargada que incluso alcanza a nuestro presente. Uno siempre vuelve a Platón, aquel rico manantial del que brota y mana el agua que beben sedientos todos los ríos. Se le puede comprender, que no justificar, por el hecho de que Platón sea hijo de su tiempo y, así, su concepción sobre la mujer no difiere en el fondo de las ideas dominantes sobre las diferencias de sexos en la Atenas de los siglos V y IV a. C., aunque con no pocos matices que lo convierten en una golondrina que no hace verano o en una lluvia que no hace invierno. Quizás, como buen filósofo, nos confunda con los juegos de manos y los malabarismos entre la apariencia y la esencia, sobre lo que parece que insinúa con su bella palabra y la realidad que se esconde entre las líneas de sus diálogos. Sería un error interpretarlo a la letra desde las páginas del libro quinto de la *República* —ese debate ha sacudido al feminismo contemporáneo—[123] y una obra tan vasta y dilatada en el tiempo nos obliga a servirnos del escalpelo para dibujar la estratigrafía de la sedimentación de su pensamiento sobre las disputas del género. Sí, del género, porque de eso se trata al asignar un papel, un rol, a cada sexo, y bajo la aparente igualdad que emanaría de la filosofía platónica, en el fondo la asimetría entre sexos se mantiene igual de fosilizada. A su favor, sin embargo, y no es poco, sí hay que destacar que en su obra no encontramos las expresiones al uso ofensivas contra las mujeres, ni la inquina y la sospecha tan común del imaginario griego sobre el pavor que generan ellas, una emoción irracional que provoca en paralelo un sentimiento de rechazo y hostilidad contra el segundo sexo, por más que parezca que en la filosofía platónica no haya ni primeros ni segundos sexos.[124]

Antes de centrarnos en el diálogo fundamental para nosotros, la *República,* no se pueden pasar por alto algunos pasajes de otros diálogos platónicos relativos a la mujer, y sería interesante no perder de vista quizás que Platón acostumbra a feminizar aquello que devalúa, la cosmética, el arte culinario, la retórica, la sofística…, y que solo reconoce el valor de la mujer cuando la masculiniza.

Es reveladora la ausencia de la mujer en el *Banquete*, el diálogo que versa sobre el eros y el amor y en el que se vislumbra por

primera vez de una manera diáfana la ascensión del alma hacia el conocimiento y la vida superior solo apta para almas masculinas. No deja de ser interesante de este diálogo la distinción entre un culto a Afrodita Urania, celeste y no nacida de mujer, el propio de las almas nobles, masculinas y homosexuales, y la Afrodita Pandemo, la del pueblo o del vulgo, la relativa a las uniones heterosexuales: «El otro, en cambio, procede de Urania, que, en primer lugar, no participa de hembra, sino únicamente de varón —y es este el amor de los mancebos—, y, en segundo lugar, es más vieja y está libre de violencia. De aquí que los inspirados por este amor se dirijan precisamente a lo masculino, al amar lo que es más fuerte por naturaleza y posee más inteligencia» (Platón, *Banquete* 181c; traducción de Marcos Martínez Hernández).

El *Banquete* nos ofrece también un curioso mito de la división tripartita de los sexos en masculino, femenino y andrógino.[125] Aquellos seres originarios y duales, varón-varón, mujer-mujer, varón-mujer fueron separados y cada una de las partes anda buscando a su mitad. De los primeros surgiría el amor superior, entre varones, adulto y mancebo; de las segundas, el amor homosexual femenino; de los terceros, los heterosexuales y los adúlteros. Lo cierto es que Platón exime de la infamia y la desvergüenza la homosexualidad masculina, pero nada dice sobre el lesbianismo (Platón, *Banquete* 191d-192a). Que no nos confunda que hallemos aquí una de las pocas menciones en la literatura griega a las lesbianas (*hetairístriai*), ni que tampoco sea una mujer, Diotima de Mantinea, el alma ficticia del diálogo. La mujer queda no solo excluida de la vida política y confinada al hogar, sino también se le niega su carácter engendrador porque solo alumbra, no procrea. Nada se nos dice del alma femenina, ni aquí ni en el *Fedón* o en el *Fedro*. La mujer ateniense, mantenida en la ignorancia y limitada su educación,[126] no podía ofrecer al parecer a los filósofos la plenitud humana y moral que sí le proporcionaban sus iguales.

En su diálogo cosmogónico *Timeo* (42c; 76d-e; 90e) encontramos la idea de que las mujeres descienden, al igual que los hombres, de los animales y que ellas, como los hombres, están poseídas por el deseo pulsional de engendrar hijos. Pero aparece una reflexión inquietante de raíz pitagórica, seguramente derivada de Alcmeón, al considerar que las mujeres son el producto de la reencarnación o metempsicosis de aquellas almas masculinas que han actuado injustamente, prueba de una asimetría de género y de una

discriminación ontológica, psicológica y, lo que es más grave, moral. La mujer sería así la reencarnación de un varón degenerado, cuya vida no se ajustó a un comportamiento moral ejemplar. Y ella, si persistía en el envilecimiento de su alma, se reencarnaba en una tercera generación en animal, sufriendo una metamorfosis hacia una naturaleza semejante a la especie del carácter en que se hubiera envilecido, y así nacieron pájaros, cuadrúpedos y peces. Los animales, pues, el hombre y la mujer, se convierten los unos en los otros y se transforman según la pérdida o adquisición de inteligencia (*noûs*) o demencia (*ánoia*).

A pesar de este pasaje platónico, la obra capital del filósofo para entender su concepción sobre la mujer es la *República*, especialmente el libro quinto, un diálogo en el que intenta diseñar una sociedad ideal en la que un futuro Sócrates, el más justo de los hombres, no pueda ser condenado a muerte y donde se viva armónicamente según los dictados de la razón, la práctica de la virtud y ocupando cada uno el lugar que le corresponde por naturaleza, su lugar natural, hecho este último que no podemos perder de vista a la hora de valorar la posición social, el rol y el estatus que finalmente el filósofo asigna a las mujeres. A uno, no obstante, le asalta la duda de que el interés de Platón en reflexionar sobre el papel de la mujer dentro de la ciudad ideal responda únicamente a que la comunidad de mujeres e hijos allí defendida sea de importancia capital para el mantenimiento de una sociedad ideal y justa.[127] Es ahora donde encontramos, con la mirada puesta en Esparta[128] y sobre los saurómatas (Platón, *Leyes* 804e), la idea revolucionaria de que las mujeres deberían recibir la misma educación que los hombres, en las artes de la música, de la gimnasia y de la guerra (Platón, *República* 452a), y es que Platón está pensando en la posibilidad de que las mujeres puedan ser guardianas de la ciudad ideal. Por primera vez un filósofo —si es que Platón no halló la inspiración en sus contactos con el pitagorismo en sus viajes a Sicilia— defiende la posibilidad de debatir sobre si la mujer es capaz de llevar a cabo las mismas tareas que los hombres, y se apunta a que en el seno de la ciudad ideal no exista ninguna ocupación exclusiva de los hombres que no puedan también ejecutar las mujeres. Pero, una vez más, no podemos olvidar que la *República* es una utopía, un diseño de una *pólis* ideal muy alejada del mundo real, y que a la hora de la verdad a las mujeres se les niega el derecho y la capacidad de llegar a formar

parte del estamento destinado a gobernar la ciudad: el de los filósofos-reyes, en especial por su inferioridad intelectual que las convierte sencillamente en hombres imperfectos, que, aunque menos ofensivo que el varón mutilado que Aristóteles ve en la mujer, no es menos discriminatorio. Es aquí donde encontramos la mayor contradicción del pensamiento platónico entre el ideal y la realidad, en lo relativo a la igualdad de los sexos, ya que, por otra parte, por primera vez, sin embargo, la diferencia biológica, criterio tradicional para la atribución de roles diferentes en cada sexo, es irrelevante: es la educación la que marca las diferencias y selecciona a las personas según sus capacidades para ocupar el lugar natural que les proporcionará además la felicidad. La abolición de la propiedad privada y de la familia como institución plantea a Platón un problema a resolver: ¿dónde situar ahora a las mujeres? La respuesta consiste en igualarlas a los hombres, al menos hasta el estamento o clase de los guardianes, de los tres estamentos o clases, artesanos, guardianes y gobernantes, que conforman la ciudad ideal, porque la uniformidad del cuerpo político vacía de sentido la figura natural de la mujer como madre y su papel dentro de la institución de la familia. Si toda la ciudad pasa a ser una gran familia, la mujer ya no tiene por qué estar encerrada en el gineceo ni ser potestad, trofeo o simplemente un bien casi inmueble de los varones de la república ejemplar, de *Kallípolis*.

La comunidad de mujeres e hijos será, asimismo, un bien para la ciudad, aunque los hijos serán entregados a los magistrados y educados por el Estado, sin que nadie sepa quién es su padre o su madre, sin que nadie sepa quién es su hijo o su hija y, por tanto, cualquier ciudadano o ciudadana considere a todos los niños y niñas como hijos e hijas suyos. Si bien no le falta razón a Platón al estimar que los padres malcriamos y prevaricamos con nuestros hijos y que los educamos y corrompemos a partes iguales, la contrapartida negativa de esta estrambótica idea es que él despoja a las mujeres del papel determinante que habían tenido siempre en la educación de los hijos e hijas en la Grecia clásica, así como su importancia dentro de la estructura familiar y de la economía doméstica, del *oĩkos*. La razón, en el fondo, hay que buscarla en el hecho de que Platón desconfía del papel de las mujeres como educadoras, como manifiesta abiertamente en su obra *Leyes*, y que avala con ejemplos históricos el efecto letal que tuvo en la educación de los persas el que Ciro el Grande o Darío I delegasen la

educación de los príncipes herederos en las mujeres y eunucos del harén, un ambiente tóxico de molicie, el mundo femenino más próximo a la naturaleza que a la cultura, más cuerpo que alma, que produjo un inmoral y despótico Cambises o un impío y soberbio Jerjes. En cualquier caso, esta idea de la imagen de la mujer guardiana y la abolición del *oîkos* fue sentida ya como una extravagancia para la propia sociedad griega de la época, ya que, como denunció después el mismísimo Aristóteles en su *Política* (1260b-1264a), familia y propiedad son instituciones sagradas e intocables. No obstante, no era un tema nuevo el de la comunidad de mujeres, la posibilidad real o inquietante de una ginecocracia o de la concesión de derechos políticos al segundo sexo, si pensamos que en el ambiente, desde los pitagóricos hasta el teatro de Aristófanes, de las representaciones de las amazonas en vasos cerámicos o frisos y metopas[129] hasta la *República* platónica se volvía en un eterno retorno sobre la relación de la mujer con ese ámbito tan exclusivamente masculino que fue en la Grecia antigua el de la política.[130]

Si pasamos al diálogo *Leyes,* las mujeres están excluidas de las principales magistraturas y tan solo se les confía el encargo de velar por la eugenesia y que los matrimonios en sus primeros años de convivencia engendren los hijos e hijas más vigorosos, dándose incluso la circunstancia de que se pueda sancionar y multar a aquellos que permanezcan célibes y no piensen en el matrimonio y la paternidad como un bien colectivo. La educación de niños y niñas es común hasta los seis años, pero a partir de esta edad se impone la separación de sexos, aunque las mujeres también son educadas en las artes militares (*Leyes* 813e-814a), si bien siempre serán los hombres por naturaleza más valientes que ellas. Las mujeres que hayan cumplido los cuarenta años y ya hayan sido madres podrán acceder a algunas tareas de carácter militar, en concreto, hasta los cincuenta años. Finalmente, aunque se defienda de nuevo la igualdad de los sexos, aparece algún comentario sobre el tópico y típico mal carácter de ellas y su debilidad natural, que puede influir, como decíamos, nefastamente en la educación de los hijos (*Leyes* 694d-695b; 695e-696a); por no hablar sobre la vuelta de nuevo al elenco de las virtudes propias de mujer según la tradición, a saber: la modestia y el pudor (*Leyes* 802d-e). La ciudad de las *Leyes* necesita integrar a las mujeres porque no se puede permitir la imprudencia de tener en su interior un elemento de desorden y

disensión social. La cohesión del cuerpo social es así un imperativo al que se subordina cualquier intento de superioridad masculina sobre las mujeres. El mantenimiento del orden y la armonía necesita, pues, de uniformizar el comportamiento femenino y masculino, si bien, en cualquier caso, la igualdad viene marcada por el patrón masculino y patriarcal, el único ser dotado de logos frente a la mujer *a-logos*. Se impone así, como una necesidad, el control de lo que es definitorio de las mujeres: la corporeidad y el deseo, la materia y el placer que convierten su segunda naturaleza en una amenaza siempre latente.

Ahora, sin embargo, a diferencia de la *República*, la mujer volverá a recuperar su rol o lugar natural dentro de la familia, entre otras cosas, porque Platón en las *Leyes* restaura la propiedad privada y la familia como instituciones y pilares fundamentales de la sociedad y fija la diferencia entre los sexos no en la educación, como en la *República*, sino en la biología, la inapelable naturaleza al servicio de justificar la discriminación de género. Si en la *República* las mujeres perdían la propia identidad femenina para asumir la identidad de ciudadanas, en las *Leyes* recuperan, reforzado, su papel o posición inferior en el *oîkos*, en cada uno de los cinco mil cuarenta núcleos familiares que constituyen la ciudad de las *Leyes*, complementado ahora también con una participación subalterna en la vida política. La restitución o restauración de nuevo de la esfera privada retorna, pues, a la mujer su rol común dentro del *oîkos*, dentro del ámbito doméstico, y la reproducción se convierte en el fin primordial para el mantenimiento de la ciudad, dándose la circunstancia de que las mujeres serán las encargadas de vigilar también que los jóvenes cumplan con su deber para con la comunidad y sancionen a aquellos que rehúyan el matrimonio (*Leyes* 784a; 794b). La mujer se transforma así en la guardiana de que la perpetuación de la hacienda, del *klêros*, permanezca garantizada dentro de la familia, volviendo de nuevo a ser aquel mal necesario que garantiza el nacimiento de un heredero varón. Como novedad introducida por Platón en la legislación de las *Leyes* sí que encontramos la supresión de la tradicional dote, entre otras cosas porque ahora es la ciudad el nuevo tutor de las mujeres, y en este sentido se quiere garantizar la igualdad de ellas con esta medida marcadamente económica y patrimonial. El destino de la mujer ya no es decidido por el *kýrios* o tutor familiar, sino que ahora es la ciudad la que subordina el interés familiar al interés comunitario. Habrá que llegar a la Roma

de Augusto para que un gobernante intente desposeer a los padres del derecho de vida y muerte sobre los hijos y que se legisle a conciencia por razón de Estado sobre el matrimonio y la procreación, para que la institución de la familia sea subordinada a las necesidades del Estado.

No podemos finalizar sin enfrentarnos al debate —falso debate— sobre el supuesto feminismo de Platón, incluso cuando establecemos una conexión marxista entre propiedad privada, familia monógama y subordinación de la mujer.[131] No nos cansaremos de repetir que no hay nada en el mundo antiguo que se asemeje, ni por asomo, a ese legítimo y todavía necesario movimiento de liberación y de igualdad que es el feminismo contemporáneo.[132] Simplemente, en la ciudad ideal, la mujer no puede ser un elemento disonante y mucho menos un peligro siempre latente para la cohesión social y la armonía política. Si Platón realmente hubiese creído en esa igualdad de los sexos no habría prohibido la entrada de mujeres en la Academia y contaríamos con una lista tan extensa como la de las filósofas pitagóricas entre sus discípulos y no tan solo con los dos nombres de Lastenia de Mantinea —por la que sentía debilidad Espeusipo, sobrino de Platón y heredero de la Academia— y Axiótea de Fliunte, que llevaban vestidos de varón (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 3, 46). Nunca encontramos mujeres representadas entre sus discípulos hipnotizados por su magisterio, tampoco en el mosaico de Pompeya de la Academia de Platón.

Dispuso en su testamento manumitir a su esclava Ártemis (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 3, 42). A nosotros nos liberó de la caverna, nos enseñó a banquetear con las prebendas del amor y nos precavió sobre los peligros del eros y las coacciones del deseo. Nos interpeló para que nos atreviésemos a pensar, aun a sabiendas de que lo bello es difícil y que tampoco nunca es fácil saber. Siempre estará viva la disputa sobre el feminismo de Platón y la comunidad de mujeres en la ciudad ideal. Eso hace de él un clásico, quizás el clásico más grande, quizás porque contó con los dos sexos del espíritu, aunque sin olvidar que, aunque universal, fue también hijo de su tiempo. No cabe la censura, tan solo la admiración y el respeto, el eterno retorno sobre el apabullante pensamiento y el legado de Platón.

Textos ilustrativos

—Y en el caso del sexo masculino y del femenino, si parece que sobresalen en cuanto a un arte o a otro tipo de ocupación, diremos que se ha de acordar a cada uno lo suyo, pero si parece que la diferencia consiste en que la hembra alumbra y el macho procrea, más bien afirmaremos que aún no ha quedado demostrado que la mujer difiere del hombre en aquello de lo que estábamos hablando, sino que seguiremos pensando que los guardianes y sus esposas deben ocuparse de las mismas cosas.

PLATÓN, *República* 5, 454d-e;

traducción de Conrado Eggers Lan

—Ahora bien, ¿conoces alguna de las actividades que practican los seres humanos donde el sexo masculino no sobresalga en todo sentido sobre el femenino? ¿O nos extenderemos hablando del tejido y del cuidado de los pasteles y pucheros, cosas en las cuales el sexo femenino [d] parece significar algo y en la que el ser superado sería lo más ridículo de todo?

—Dices verdad —contestó Glaucón—, pues podría decirse que un sexo es completamente aventajado por el otro en todo. Claro que muchas mujeres son mejores que muchos hombres en muchas cosas; pero, en general, es como tú dices.

—Por consiguiente, querido mío, no hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las [e] ocupaciones, lo mismo que el hombre; solo que en todas la mujer es más débil que el hombre.

—Completamente de acuerdo.

—¿Hemos de asignar entonces todas las tareas a los hombres y ninguna a las mujeres?

—No veo cómo habríamos de hacerlo.

—Creo que, más bien, diremos que una mujer es apta para la medicina y otra no, una apta por naturaleza para la música y otra no.

—Sin duda.

—¿Y acaso no hay mujeres aptas para la gimnasia y para la guerra, mientras otras serán incapaces de combatir y no gustarán de la gimnasia?

—Lo creo.

—¿Y no será una amante de la sabiduría y otra enemiga de esta? ¿Y una fogosa y otra de sangre de horchata?

—Así es.

—Por ende, una mujer es apta para ser guardiana y otra no; ¿no es por tener una naturaleza de tal índole por lo que hemos elegido guardianes a los hombres?

—De tal índole, en efecto.

—¿Hay, por lo tanto, una misma naturaleza en la mujer y en el hombre en relación con el cuidado del Estado, excepto en que en ella es más débil y en él más fuerte?

—Parece que sí.

—Elegiremos, entonces, mujeres de esa índole para convivir y cuidar el Estado en común con los hombres de esa índole, puesto que son capaces de ello y afines en naturaleza a los hombres.

—Tras un rodeo, pues, volvemos a lo antes dicho, y convenimos en que no es contra naturaleza asignar a las mujeres de los guardianes la música y la gimnasia.

—Absolutamente cierto.

—No hicimos, pues, leyes imposibles o que fueran [c] meras expresiones de deseos, puesto que implantamos la ley conforme a la naturaleza: sino que más bien lo que se hace hoy en día es hecho contra naturaleza, según parece.

PLATÓN, *República* 5, 455d-456c;

traducción de Conrado Eggers Lan

> ¿Cómo alguien en la vida real va a intentar obligar a las mujeres a ser contempladas consumiendo en público comidas y bebidas, sin hacer el ridículo? No hay nada que este sexo soportara con mayor renuencia que esto. Acostumbrado a vivir sumergido en la oscuridad, si se intentara obligarlo a salir a la luz, oponiendo todo tipo de resistencia, vencería totalmente al legislador.
>
> PLATÓN, *Leyes* 6, 781c; traducción de Francisco Lisi

---

123 Paul Allen Miller, *Diotima at the Barricades: French Feminists read Plato*, Oxford U. P., Oxford, 2019; Adriana Cavarero, *Nonostante Platone: Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma, 1990; Adriana Cavarero, *Platone*, Raffaello Cortina Editori, Milán, 2018. La bibliografía sobre el asunto es mucha y no siempre justa con el filósofo. 124 Es ingente la bibliografía sobre Platón y las mujeres. Destacamos: Silvia Campese y Silvia Gastaldi, *La donna e i filosofi…*, *op. cit.*, pp. 14-52; Silvia Campese, «La mujer guardiana», en Eulalia Pérez Sedeño (coord.), *Conceptualización de lo femenino…*, *op. cit.*, pp. 33-43; Giulia Sissa, «Filosofías de género. Platón y Aristóteles y la diferencia sexual», en Georges Duby y Michelle Perrot (eds.), *Historia de las mujeres I*, Ediciones Taurus, Madrid, 1991, pp. 72-111 [Roma-Bari, 1990]; Mercedes Madrid, «Las mujeres en Platón y Aristóteles: de la igualdad a la carencia», en *La misoginia en Grecia…*, *op. cit.*, pp. 289-327; Amalia González Suárez, *La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1999; Morag Buchan, *Women in Plato's Political Theory*, Routledge, Nueva York, 1999; A. W. Saxohouse, «The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato», *Political Theory* 4 (2), 1976, pp. 195-212; N. D. Smith, «Plato and Aristotle on the Nature of Women», *Journal of the History of Philosophy* 21 (4), 1983, pp. 467-478; P. Walcot, «Plato's Mother and Other Terrible Women», en I. McAuslan y P. Walcot (eds.), *Women in Antiquity*, Oxford U. P., Oxford, 1996, pp. 114-133; Suzanne Saïd, «La République de Platon en la communauté des femmes», en Suzanne Saïd, *Le Monde à l'envers. Pouvoir féminin et communauté des femmes en Grèce ancienne*, Les Belles Lettres, París, 2013, pp. 213-236; Richard Davis, «Donne guardiane? Un ragionamento dirottato», en Maddalena Bonelli (ed.), *Filosofe, maestre…*, *op. cit.*, pp. 3-15. 125 Jolanda Capriglione, «La sexualidad en Platón y Aristóteles», en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *Hijas de Afrodita…*, *op. cit.*, pp. 47-86. 126 Rosella Frasca, *L'agonale nell'educazione della donna greca. Iaia e le altre*, Pàtron Editore, Bolonia, 1991. 127 Silvia Campese, *La cittadina impossibile…*, *op. cit*, pp. 44-55. 128 Claude Mossé, «Les femmes dans les utopies platoniciennes et le modèle spartiate», en Aurora López, Cándida Martínez y Andrés Pociña (eds.), *La mujer en el mundo Mediterráneo antiguo,* Editorial Universidad de Granada, Granada, 1990, pp. 74-81. 129 William Blake Tyrrell, *Las amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1989 [Baltimore, 1984]; Adrienne Mayor, *Amazonas. Guerreras del mundo antiguo*, Desperta Ferro Ediciones, Barcelona, 2017 [Princeton, 2014]. 130 Pierre Vidal-Naquet, «Esclavitud y ginecocracia en la tradición, el mito y la utopía», en *Formas de pensamiento y formas…*, *op. cit.*, pp. 241-261. 131 Otro debate que ha hecho correr ríos de tinta. Véase Ángel J. Cappelletti, «Sobre el feminismo de Platón», *Revista de Filosofía* 12, 1980, pp. 87-96; Julia Annas, «Plato's Republic and Feminism», Philosophy 51, 1976, pp. 307-321; Bat-Ami Bar On (ed.), *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*, SUNY Press, Albany, 1994; Natalie Harris Bluestone, *Women and the Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1987; Briant Calvert, «Plato and the Equality of Women», *Phoenix* 29, 1975, pp. 231-243; Harry Lesser, «Plato's Feminism», *Philosophy* 54, 1979, pp. 113-117; Sarah B. Pomeroy, «Feminism in Book V of Plato' s Republic», *Apeiron* 8, 1974, pp. 33-35; Sarah B. Pomeroy, «Plato and the Female

Physician (Republic 454d2)», *The American Journal of Philology* 99 (4), 1978, pp. 496-500; Nicholas D. Smith, «The Logic of Plato's Feminism», *Journal of Social Philosophy* 11, 1980, pp. 5-11; Nancy Tuana (ed.), *Feminist Interpretations of Plato*, Pennsylvania University Press, University Park, 1994; Gregory Vlastos, «Was Plato a Feminist?», *The Times Literary Supplement iss*. 4485, 17-23 de marzo, 1989, pp. 288-289; Dorothea Wender, «Plato: Misogynist, Paedophile, and Feminist», *Arethusa* 6 (1), 1973, pp. 75-90. 132 No voy a entretenerme en los aciertos y desaciertos hermenéuticos de la ingente bibliografía sobre el feminismo de Platón. Baste viajar tan solo a París y Milán para descubrir cuán intensa ha irradiado la luz, a veces cegadora, sobre las disputas del género con y contra Platón, desde la palabra fértil de Simone de Beauvoir, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Adriana Cavarero y el grupo Diotima de Milán. En cualquier caso, no deberíamos perder de vista que sobre el pensamiento feminista francés las sombras de Sigmund Freud y Jacques Lacan, de Michel Foucault o Jacques Derrida son alargadas, algo que es estimulante para la filosofía, pero, demasiadas veces, extravagante para la historia del género o de las mujeres en la Grecia clásica, en especial las de Freud, Lacan y Derrida. Véase Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2019 [París, 1949]; Luce Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*, Ediciones Akal, Madrid, 2007 [París, 1974]; Paul Allen Miller, *Diotima at the Barricades…*, *op. cit.*; Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, *op. cit.*; Adriana Cavarero, *Platone…*, *op. cit.*; Miriam Leonard, *Athens in Paris. Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*, Oxford U. P., Oxford-Nueva York, 2005; Manel García Sánchez, «El noble sueño de la simetría…», *op. cit.*

¿ARISTÓFANES CONTRA PLATÓN? MUJERES, COMEDIA

Y UTOPÍA EN LA ATENAS

DE ÉPOCA CLÁSICA

Permítaseme que me valga de la oportunidad de los sofistas, del *kairós,* para proyectar una mirada caleidoscópica sobre la comedia aristofánica, porque, como se ha dicho, la utopía es un terreno propicio de encuentro entre la filosofía y la comedia, en nuestro caso, entre Platón y Aristófanes.[133] Podemos incluso sumarnos a la hipótesis de Luciano Canfora y considerar *La asamblea de las mujeres* de Aristófanes como una respuesta a las reflexiones en los círculos socráticos sobre el papel de la mujer en la ciudad, que Platón recogió en el libro quinto de la *República* y que habría circulado por los cenáculos de Atenas desde tiempo antes de la redacción final de la utopía platónica. Una mirada múltiple sobre las mujeres de la Grecia antigua ni debe ni puede obviar la comedia, en especial a Aristófanes, y la metáfora caleidoscópica se ajusta muy bien al carácter aparentemente ambiguo, cambiante, sobre la mujer de Platón y de Aristófanes. Por otra parte, lo hemos dicho ya, el teatro fue el espejo de la ciudad, del sentir de la gente real del mundo real, del ágora, de la costa y del interior, que ni filosofa sobre utopías igualitarias ni apresta casi nunca lo necesario para la subversión de valores o para certificar la defunción de una tradición, en nuestro caso, la asimetría de género. La Comedia Antigua fue, por encima de todo, política, y si la mujer griega fue excluida de la ciudadanía plena, cualquier intento legítimo o espurio de igualdad de los sexos hubo de subir a escena para ser ridiculizado y sofocado con urgencia, para ser sometido al juicio severo e implacable de la risa.

Se podría escribir una historia de la sociedad ateniense de finales del siglo V y principios del IV a. C. tan solo a través de las comedias

de Aristófanes, a través de lo explícito y de la lectura entre líneas, como nos enseñó el filósofo Leo Strauss. Tres son las comedias aristofánicas cuya temática se centra casi exclusivamente en la mujer, a saber, *Lisístrata, Las tesmoforiantes* y *Las asambleístas*, traducida a veces con un título tan elocuente como *La asamblea de las mujeres*, una antítesis, casi un oxímoron, una asamblea femenina, para cualquiera que conozca mínimamente qué significa asamblea (*ecclesía*) en los sistemas políticos y en la filosofía política griega, tanto da que miremos hacia una democracia, Atenas, como hacia una oligarquía, Esparta (con su asamblea popular o *apélla*), una asamblea es convocada siempre en masculino. La mujer griega, como la romana después, fue excluida de aquellos dos ámbitos que otorgaban la plena ciudadanía: la política y la guerra. Y para recordarlo, una y otra vez, Aristófanes situó a las mujeres griegas en esos dos contextos tan ajenos a ellas, y tan masculinos como la guerra y la política, un mundo al revés para recordar lo normativo, la razón patriarcal.[134]

Por supuesto, descenderemos a la escena con Lisístrata o con las tesmoforiantes, pero es sobre todo *Las asambleístas* la obra obligatoria en un ensayo sobre los filósofos y las mujeres de la Grecia antigua, en especial si aceptamos —y sería faltar a la verdad histórica no hacerlo— que dicha comedia es una respuesta a la *República* de Platón y la comunidad de mujeres o, si se prefiere, la *República* una respuesta a Aristófanes, tanto monta monta tanto. No entraremos aquí a discutir con los puristas que ven dicha dialéctica imposible cronológicamente. Se ha escrito mucho y muy bien sobre ello y para nuestro propósito un solo dato revela la legitimidad de la disputa: la presencia en política de las mujeres como una realidad era un tema de tradición pitagórica y nadie se atrevería a negar ni el pitagorismo platónico ni su contacto con la escuela pitagórica desde su primer viaje a Sicilia (388 a. C.) y mucho antes. En la Magna Grecia, con Arquitas, se había experimentado con un gobierno «pitagórico» que impulsaría a Platón a viajar a Sicilia. Esa experiencia política fue explotada por la comedia: Alexis, un autor que provenía de Turios en la Magna Grecia, puso en escena *Las mujeres pitagorizantes*, a quien podríamos sumar también a los cómicos Cratino el joven y Aristofonte.[135] Poco importa que la *República* sea cronológicamente posterior a *Las asambleístas* (la fecha oscila entre el 393 y el 390 a. C.), una obra es siempre el fruto de un largo viaje de gestación y en los simposios de los socráticos

seguro que fue habitual reflexionar, aunque fuese para descartarlo en la práctica, sobre la participación y los derechos políticos de las mujeres. Platón, con su talento natural para las segundas navegaciones, hilvanó magistralmente un debate que flotaba en el ambiente de aquella Atenas embelesada por el espejismo espartano. Por otra parte, Platón, como su maestro Sócrates en *Las nubes* de Aristófanes y en muchas otras comedias perdidas para nosotros, fue, en su calidad de filósofo, blanco de las chanzas y burlas provocadoras de la hilaridad más desternillante, como en el diálogo de Antístenes titulado *Sáthôn* («de enorme pene»).

Es *Las asambleístas* (*ca.* 392 a. C.) otra comedia política que critica el belicismo de la democracia ateniense y el egoísmo, frente a los valores patrios tradicionales, que se ha apoderado de los ciudadanos de Atenas. Asimismo, es una comedia que propone la abolición del poder masculino, de la propiedad y del matrimonio, tres de los pilares de la ciudad griega.[136] Las mujeres, lideradas por Praxágora («la que habla eficazmente») y su idea del comunismo marital, como en la *República* de Platón, instauran el comunismo y la colectivización del sexo, pero, al fin y al cabo, es poner el mundo al revés para caricaturizar mediante la misoginia y la desvergüenza femenina la posibilidad de un gobierno en manos de las mujeres o una igualdad de derechos. Esa crítica a la propuesta platónica aparece también en una comedia de Teopompo (activo entre alrededor de 410 y 370 a. C.) titulada *Las mujeres soldado*,[137] cuyos misérrimos fragmentos revelan lo que seguro fue también una parodia o de Platón o de las propuestas ginecocráticas que flotaban en el ambiente de la época. Siguiendo la estela de Aristófanes en *Las asambleístas*, Anfis y Alexis escribieron también, ya inscritos en la comedia nueva, obras sobre la ginecocracia tituladas *Gynaikokratía*[138] u otras como la *Ginecomanía* de Anfis.

Lisístrata (411 a. C.), la más representada de las comedias de Aristófanes,[139] es una comedia antibelicista, con un mensaje contracultural, a saber, el *avant la lettre* haz el amor y no la guerra, una apología en favor de la concordia de todos los griegos y una denuncia de la inutilidad, estupidez y absurdo de la guerra.[140] En ella se juega con algunas de las razones que se han esgrimido siempre sobre las mujeres como unas de las víctimas principales de los conflictos bélicos, como hijas y potenciales huérfanas, como esposas y potenciales viudas, con lo que ello suponía en el mundo antiguo, y como madres que o bien vivían la trágica y traumática

experiencia de ver morir a los hijos o eran lanzadas a la necesidad de ganarse la vida para ellas y para sus hijos e hijas huérfanos.

Una huelga sexual para propiciar la paz es un recurso cómico e hilarante, pero a la vez un excelente mirador sobre las relaciones entre los géneros en la Grecia antigua. El nombre de Lisístrata es parlante y todo un manifiesto pacifista, «la que licencia a los ejércitos», y finalmente se consigue una concordia entre hombres y mujeres y la paz entre las ciudades griegas, otra de las ideas que recorrió la literatura de la época, a saber, la de la concordia entre los griegos para unir fuerzas contra el Gran Rey de Persia, como aparece reflejado en el *Areopagítico* de Isócrates. Es habitual leer en ella la restricción a la libertad de movimientos de las mujeres, su desenfrenado apetito sexual, el uso de consoladores de cuero (*ólisboi* o *baubônes*), el que se utilice la sinécdoque para referirse a ellas («membrillo», para los senos; «huerto», «palmito», «delta invertida», para la vulva, depilada o no, «poleo» era la designación del vello púbico que se depilaba quemándolo con la llama de aceite del candil —*apheúein*— o arrancándolo a tirones —*paratíllesthai*—). Aparece igualmente su insolencia lenguaraz e infame, su afición al vino puro de Tasos, su gusto por la cosmética, con la depilación, el maquillaje con rojizo colorete de orcaneta o los perfumes de Rodas, o sus labores domésticas en esa escuela de virtud para la mujer de la Antigüedad que fue el tejido y el telar. Pero, en síntesis, se considera a la mujer como «una clara desgracia», como criatura desvergonzada y siempre una calamidad para los hombres. Por más que Aristófanes recurra a un verso de la *Melanipa* de Eurípides —blanco siempre de los dardos aristofánicos—, «Yo soy mujer, pero tengo entendimiento» (Fr. 483), el mensaje de la comedia es claro sobre un género, un segundo sexo, aborrecido por los dioses y por los hombres: «Nunca seremos derrotados por las mujeres» (Aristófanes, *Lisístrata*, 450), palabras inspiradas en el Creonte de la *Antígona* de Sófocles.

Un pasaje de *Lisístrata* es revelador sobre un rito obligado para las niñas de noble familia, a saber, el vivir durante un año en la Acrópolis de Atenas bajo la tutela de Atenea y en donde tejían el manto de la diosa para la fiesta de las Panateneas, así como un ritual de paso hacia el matrimonio y la madurez asociado a Ártemis, ambas diosas vírgenes: «Recién cumplidos los siete años fui arréfora, luego, a los diez, molinera (*aletrís*) de la diosa fundadora de la ciudad, y luego, quitándome la veste azafranada, osa en las

Brauronias. Y cuando ya era una joven hermosa fui canéfora y llevé como collar una ristra de higos secos» (Aristófanes, *Lisístrata* 641-647). En las Brauronias las niñas, en el santuario del Braurón de Ártemis, se despojaban de su túnica azafranada y se vestían con el prescriptivo *chitón* y el *himátion* que las situaba en el tránsito hacia el matrimonio, ritual que marcaba hacia los catorce años, y con la aparición de la menstruación y la fertilidad, el camino hacia el lugar y destino natural de la mujer en la sociedad antigua: la maternidad.[141] Los filósofos fueron partidarios, sin embargo, de retrasar la edad idónea para el matrimonio. Platón (*Leyes* 772d-c) prefería entre los dieciséis y los veinte, Aristóteles (*Política* 1135) los dieciocho, pero lo habitual era que las jóvenes fueran entregadas en matrimonio entre los trece y los catorce años.

Las tesmoforiantes (411 a. C.), representada el mismo año que *Lisístrata*, sitúa la trama en una fiesta religiosa femenina en la que las mujeres de Atenas acampaban durante tres días en la Acrópolis en un régimen de absoluta libertad y exceso de lenguaje: durante las Tesmoforias, fiesta celebrada en otoño por las mujeres casadas en honor de Deméter y Core para propiciar la fertilidad de la tierra y de las mujeres. Crítica feroz contra Eurípides, «el hijo de la verdulera» (Aristófanes, *Las tesmoforiantes* 389), y su supuesta misoginia, en ella también se ridiculiza con el escarnio a los homosexuales pasivos o sodomitas (*pathikós*) por su afeminamiento (*gynáikisis*), pero vuelve a ser la falta de Penélopes, modelo de virtud y esposa fiel en toda la tradición clásica, la moraleja de la comedia. En ella, por ejemplo, podemos saber del uso del sujetador (*stróphion*), del orinal o escudilla propio de las mujeres, el *skáphion*, frente al *hamís* de los hombres, y de los mismos tópicos misóginos que recorren toda la comedia aristofánica.

Es necesario, no obstante, no perder de vista que, en general, las propuestas ginecocráticas fueron creaciones masculinas para mostrar la absurdidad de un mundo al revés en donde las mujeres tuvieran el poder o viesen reconocidos sus derechos en igualdad con los varones, esto es, reflexiones, debates o divertimentos de un «club de hombres» sobre la absurda posibilidad de una ciudadanía plena para las mujeres. Atenas fue la ciudad de los atenienses (*hoi athenaîon*), no de las atenienses, que quedaban excluidas de la plena ciudadanía (*politeía*) de la ciudad (*pólis*), negadas como sujetos políticos, y tan solo eran habitantes (*astoí*) de la misma (*ásty*), no ciudadanos plenos (*polîtai*) de la república (*pólis*), ciudadanas (*astaí*)

tan solo con derechos civiles, pero no políticos, como los esclavos, los extranjeros o los niños. Por si no fuera suficiente merma de derechos, la sospecha sobre las mujeres reclamaba, según nos informa Aristóteles (*Política* 1299a 15, 3), de un inspector de las mujeres (*gynaikonómos*) y niños, siempre la mujer junto a la infancia y la minoría de edad.

Aristófanes nos ofreció en sus comedias el sentir de la gente normal, de la cotidianidad y de la mentalidad y los valores del pueblo de Atenas. En su obra se recogen múltiples datos sobre oficios femeninos, el rol que se asignaba a la mujer si no en la realidad al menos en el imaginario y en la moral, sobre la vida cotidiana de las féminas de Atenas en los siglos V y IV a. C., sobre la sexualidad femenina, en fin, sobre esa disputa entre los sexos y el asfixiante control de la razón patriarcal sobre las mujeres y las costumbres tradicionales de los antepasados.

Texto ilustrativo

PRAXÁGORA. Por su culpa, sí, lo juro por el día que amanece, llegamos a tan gran atrevimiento, para ver si podemos recibir el gobierno, de suerte que hagamos algún bien a la ciudad, pues ahora no avanzamos ni a vela, ni a remo.

MUJER I. Y ¿cómo hablará al pueblo una reunión de mujeres con mentalidad femenina?

PRAXÁGORA. De la mejor manera posible. Pues se dice también que los muchachos a quienes más se les da por saco son los que tienen más facundia. Y por ventura eso lo tenemos nosotras.

(...)

PRAXÁGORA. Y que son mejores que nosotros en la manera de ser, os lo voy a demostrar. Primero, lavan los copos de lana con agua caliente a la antigua usanza todas ellas sin excepción, y no las verás probar una nueva forma de hacerlo. En cambio, la ciudad de Atenas, si tenía algo bien establecido, no lo mantiene, sino se afana en buscar alguna novedad. Ellas fríen sentadas como antaño, llevan fardos en la cabeza como antaño, celebran las Tesmoforias como antaño, hornean las tortas como antaño, machacan a sus maridos como antaño, tienen amantes dentro de casa como antaño, se compran a escondidas golosinas para ellas como antaño, les gusta el vino fuerte como antaño, disfrutan jodiendo como antaño. Así que, señores, entreguémosles la ciudad sin discusiones y sin tratar de averiguar qué es lo que van a hacer, simplemente dejémoslas gobernar, atendiendo solo a estas consideraciones: la primera que, como son madres, desearán mantener a los soldados sanos y salvos; la siguiente: ¿quién les enviará víveres con mayor rapidez que la que los parió? Además, para procurarse dinero, la mujer es un ser ingeniosísimo y, si tuviera el poder, nunca se dejaría engañar, pues a engañar ellas están acostumbradas. Paso por alto lo demás. Si me hacéis caso en esto, llevaréis una vida feliz.

ARISTÓFANES, *Las asambleístas* 106-114; 218-240;

traducción de Luis Gil Fernández

133 Luciano Canfora, *La crisis de la utopía. Aristófanes contra Platón*, Fondo de Cultura Económica, México, 2019, p. 75 [Roma-Bari 2014]. 134 Rachel Finnegan, *Women in Aristophanes*, Adolf M. Hakkert Publisher, Ámsterdam, 1995, pp. 147-161; Lauren K. Taaffe, *Aristophanes and Women*, Routledge, Londres-Nueva York, 1993, pp. 103-133. 135 Luciano Canfora, *La crisis de la utopía*…, *op. cit.*, p. 89. 136 Suzanne Saïd, «Une utopie comique. *L'assemblée des femmes* d'Aristophane», en Suzanne Saïd, *Le Monde à l'envers*…, *op. cit.*, pp. 159-211. 137 Luciano Canfora, *La crisis de la utopía*…, *op. cit.*, pp. 92-105. 138 *Ibidem*, p. 43. 139 Fue trasladada a las pantallas cinematográficas en 2002 por Francesc Bellmunt y Maribel Verdú como Lisístrata. Parece una cínica ironía hablando del *mundus muliebris*, del mundo de las mujeres: fue tan solo nominada a los Premios Goya en la categoría de mejor maquillaje y/o peluquería. 140 Michèle Rosellini, «Lysistrata: une mise en scène de la féminité», *Les Cahiers de Fontenay (Aristophane, les femmes et la cité)* 17, 1979, pp. 11-32. 141 Puede verse Pierre Brulé, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et societé*, Les Belles Lettres, París, 1987; Miriam Valdés Guía, *Prácticas rituales y discursos femeninos en Atenas. Los espacios sacros de la gyne*, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla, 2020; Irune Valderrábano González, *Al amparo de Ártemis*…, *op. cit.*

JENOFONTE EN LA CASA DE ISCÓMACO: MÁS ALLÁ DE LA LABOR MATRONALIS

No ha acompañado la fortuna a la valoración del talento de Jenofonte de Atenas (*ca*. 426-354 a. C.), hijo de Grilo, discreto y de extremada belleza corporal, según Diógenes Laercio (*Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 2, 48). Historiador menor, comparado con Heródoto o Tucídides, para los historiadores. Filósofo menor, comparado con otros socráticos y con el socrático mayúsculo que fue Platón, para los filósofos. Prosista propedéutico, llamado la «Musa Ática por la dulzura de su estilo» (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 2, 58), apto y óptimo para iniciarnos en la lengua griega antes de introducirnos en la prosa de altos vuelos y las sintaxis e hipotaxis de filólogos clásicos titulados y militantes. Militar filoespartano y traidor a su natal Atenas. Mercenario y amigo al servicio de un usurpador, Ciro el Joven, al trono de Persia. Muchos vicios y pocas virtudes para una de la voces más sugerentes y ricas de la literatura griega, una fuente insustituible y un hombre a cuya honestidad debemos la conservación y autoría de la obra de Tucídides, buena parte del conocimiento de las costumbres e instituciones de los persas aqueménidas y espartanos y autor de una obra, el *Económico*, en la que la esposa de Iscómaco —desconocemos su nombre— nos introduce como pocas en el mundo del *oîkos* y del trabajo femenino en la Atenas de época clásica.[142] Tratado con condescendencia desde el siglo XIX, fue Jenofonte uno de los autores más leídos e influyentes en la Antigüedad y en la modernidad. Quizás nadie como Leo Strauss haya insistido tanto en hacer volver a este autor del ostracismo.[143] Obviamente, el interés de Strauss por el *Económico* de Jenofonte no obedeció a sensibilidad alguna por las cuestiones de género o por curiosidad sobre la condición de la mujer en la Grecia clásica. Su motivación respondió siempre a su voluntad por demostrar que con el discurso socrático se inició en Occidente la verdadera filosofía política, la definición de un

verdadero *kalokagathós*, y la política y la economía iban ligadas en Jenofonte al concebir el *oîkos* como una *pólis* en miniatura y al sabio como aquel que no necesita poseer sino ser. Leo Strauss destacaba la *Ischomachos' outdoor life* frente a los *indoor affairs* de su esposa, valiéndose reveladoramente de la obra de Ivo Bruns, pero no en cambio de su polémica contra Ulrich von Wilamowitz sobre la emancipación de la mujer griega. Quizás por su misma condición de exiliado, sabía Leo Strauss que Jenofonte fue un autor muy admirado hasta el siglo XVIII, pero denunciando también que fuera considerado demasiadas veces de tan poco valor, tanto como filósofo como historiador, desde entonces y hasta nuestros días. Ni auténtico filósofo, ni auténtico historiador, su figura, decíamos, ha basculado siempre entre la censura, el encomio y, las más de las veces, la condescendencia. Valga de ejemplo la pacata valoración de un conocedor tan solvente de la filosofía griega como W. K. C. Guthrie, que halla en los escritos de Jenofonte escasos indicios de pensamiento filosófico profundo. Fue Jenofonte un rico vivero de inspiración para reflexiones sobre el liderazgo, la estrategia y la *kalokagathía*, ya fuese de un imperio mediante las figuras de Ciro o Agesilao, paradigma ambos de *vir virtutis*, de la ciudad y la humanidad junto a Sócrates o de una hacienda como el *oîkos* de Iscómaco y su esposa en el *Económico*.

También Michel Foucault, aquel que tanto nos enseñó y receló sobre los procesos de normativización, las producciones discursivas, la disciplina de los cuerpos y el biopoder, dedicaba unas páginas del segundo volumen de su *Historia de la sexualidad*, el relativo al «uso de los placeres», los *aphrodísia*, al *Económico* de Jenofonte. La sección se titulaba «Económica», y se prestaba atención a lo que el filósofo denominó «la sabiduría del matrimonio» y las «políticas de la templanza». No voy a relatar aquí la importancia del pensamiento foucaultiano para el mundo clásico y los estudios de género.[144] Tan solo voy a referirme a unas breves páginas de su magna obra. Foucault, a diferencia de Strauss, como decíamos, interesado tan solo por la ética y la filosofía política de Sócrates y Jenofonte, planteó una pregunta cardinal para los estudios sobre el género en la Grecia antigua, a saber, de qué manera se representaron las relaciones sexuales entre marido y mujer y vio en el *Económico* el tratado —una episteme— sobre la vida conyugal más completo que nos ha legado la Grecia clásica. Si el autor ateniense se había referido en el *Banquete* (4, 8) a los ardides que

un marido teje para ocultar a su esposa sus relaciones sexuales extramatrimoniales, aunque también al amor recíproco entre marido y mujer (Jenofonte, *Banquete* 8, 3), lo habitual fue en la Antigüedad separar el matrimonio del placer sexual, dándose en las coacciones del deseo y los placeres del eros, según el autor francés, una disimetría real entre marido y mujer, de principio a fin, ya que siempre es el varón el que decide el destino de la mujer. Es cierto que la *enkráteia*, o dominio de sí, es imperativo para Jenofonte en el hombre y en la mujer —por ejemplo, en la eliminación del maquillaje en tanto que simulacro de belleza—, pero no es menos cierto que el varón siempre puede satisfacer sus deseos con las concubinas, con las esclavas, en el interior de la casa, o con las heteras, las prostitutas o jóvenes adolescentes, en el exterior. En definitiva, la virtud de la mujer consistía en la fidelidad, la sumisión y el recato, mientras que la del varón, aunque fuese prescriptiva la austeridad y la *enkráteia*, se fijaba unos límites mucho más laxos y flexibles.

Pero cedamos la palabra a Jenofonte, que nos dejó en el *Económico* una de las descripciones más completas del trabajo doméstico femenino, comparándolo con la tarea de las abejas. En un diálogo entre Iscómaco y Sócrates, el primero hace referencia al papel reservado para su esposa en el interior del *oîkos*. La señora de la casa controla el trabajo que se lleva a cabo dentro del hogar, una disciplina sumada a la educación moral y aprendizaje de las tareas domésticas que completa de la mano de su marido (Jenofonte, *Económico* 10). A este trabajo de supervisión de la *labor matronalis* y preservación del patrimonio y el orden (Jenofonte, *Económico* 8-9) habrá que añadir la otra tarea por antonomasia para la que se toma a una mujer por esposa: procrear para tener un heredero varón del patrimonio familiar y que se haga cargo de los padres en la vejez, un horizonte de expectativa no demasiado prometedor, pero el lugar natural de buena parte de las mujeres en la Grecia antigua y en casi todos los tiempos. Si los trabajos propios de la mujer están en el interior de la casa, los trabajos del hombre serán externos: el cultivo, los trabajos de pastor, las conversaciones en el ágora o los debates en la Pnyx, donde se deciden los asuntos de la ciudad. En casa de Iscómaco, el gineceo (*gynaikonîtis*) está separado del departamento de los hombres (*andronîtis*) por una puerta cerrada con una especie de clavija en forma de bellota (*bálanos*), curiosamente la misma palabra que significa glande, que al caer por

un agujero interior de la caja que la contenía inmoviliza el cerrojo. Para extraerla y poder abrir de nuevo hacía falta un gancho especial, como la llave de un cinturón de castidad en posesión del marido.

También dedicó Jenofonte un espacio a tratar de la cosmética (Jenofonte, *Económico*, 10,1-8), ese arte del simulacro que convierte en bello lo que no lo es y que resulta del todo innecesario para lo que sí lo es. La mujer, pues, no debe hacer uso de albayalde y ancusa o de sandalias y vestidos suntuosos. Afeites y maquillajes son un arte del artificio que atentan contra la *enkráteia*, dominio de sí mismo o moderación sobre los placeres, y corrompen la armonía necesaria de la vida conyugal.

Pero permítasenos una breve digresión sobre el trabajo femenino, en donde la epigrafía acude en auxilio de las fuentes literarias.[145] En cuanto a la posición social de las trabajadoras, es probable que las mujeres que se ocupaban de las tareas del campo no fueran esclavas, pero sí de condición muy humilde. Si pasamos al trabajo en talleres o en la industria, es casi seguro que después de las guerras del Peloponeso muchas mujeres intentasen ganarse un sueldo mediante labores textiles, con el telar y la rueca, y que había mujeres libres trabajando en este sector productivo se podría deducir de un pasaje de Pausanias sobre la industria textil en Patras (Pausanias, *Descripción de Grecia* 7, 21, 14). Contrariamente, en cuanto a los trabajos de la preparación de comestibles, parece ser que las mujeres libres solo los ejercieron en condiciones excepcionales. Así pues, las mujeres libres no constituyeron la mano de obra mayoritaria de la industria o de los talleres, que seguro emplearon mano de obra servil. Si pasamos al comercio, en las comedias de Aristófanes encontramos a muchas mujeres vendiendo al por menor, y uno de los ejemplos más explotados por la comedia ática fue el caso de la madre de Eurípides, según Aristófanes una verdulera (Aristófanes, *Acarnienses* 478; *Caballeros* 19; *Tesmoforias* 387, 456; *Ranas* 840). Asimismo, es posible que en condiciones difíciles fueran muchas las mujeres libres que venderían productos en el mercado, como se documenta en la oratoria ática (Demóstenes, *Contra Eubúlides*). En cuanto a las comadronas y médicas, todo hace pensar que eran de condición libre, mientras que el de nodriza es posible que fuera una ocupación más propia de esclavas, aunque en épocas difíciles hubiera mujeres libres que ofrecieran también este servicio (Demóstenes, *Contra Eubúlides* 57,

35; 57.45; Dion Crisóstomo 4, 74). Los trabajos de limpieza y ayuda de cámara eran tareas de esclavas, mientras que entre las heteras encontramos a mujeres libres, esclavas y libertas (Demóstenes, *Contra Neera*). Todo hace pensar, por otra parte, que las alcahuetas no eran de condición libre. Las restricciones en Atenas para que los extranjeros accedieran a la propiedad de la tierra conllevan que no encontremos a mujeres extranjeras trabajando en el campo.[146] Si pasamos al ámbito del comercio es posible que hubiera mujeres metecas, y por lo que respecta a las nodrizas sabemos que en Atenas las espartanas eran muy buscadas. Entre las heteras había también extranjeras, aunque no sabemos si libres, y en la *Suda* leemos que las mujeres que se ganaban la vida como músicas eran bárbaras. También encontramos en todos los sectores, exceptuando en la agricultura y entre las médicas, a mujeres emancipadas, algo que no nos autoriza a confundir manumisión con emancipación femenina. En cuanto a las esclavas, en la agricultura seguramente habría pocas, ninguna entre las médicas, y se hallan documentadas esclavas en el comercio trabajando a cuenta de su dueño y esclavas heteras en los prostíbulos y seguramente entre todas las mujeres músicas.

Si analizamos la situación financiera de las mujeres, lo que motivó a la mayoría de ellas a trabajar o a hacerse heteras no fue ninguna aspiración a la igualdad con los hombres —los griegos y las griegas no supieron qué era el feminismo, ni el de la igualdad ni el de la diferencia—, sino que fue la pobreza y la necesidad lo que las impulsó, aunque todo hace pensar que las libertas buscasen en los negocios un medio de subsistencia. La viudedad y la orfandad también obligaba a muchas mujeres a tener que trabajar. Como leemos en *El cuento de la criada*, de Margaret Atwood: «Son las mujeres de los hombres más pobres. Las llaman econoesposas. Estas mujeres no están divididas según sus funciones, sino que tienen que hacer de todo, si pueden. De vez en cuando se ve alguna totalmente vestida de negro, lo que significa que es viuda. Antes se veían más viudas, pero al parecer se están extinguiendo». En Atenas y en la Grecia antigua, sin embargo, las viudas serían legión y no una especie en vías de extinción.

Finalmente, el juicio de los hombres sobre las tareas femeninas fue diverso. Si el trabajo de la lana siempre fue visto como una escuela de virtud, por el contrario, las mujeres que se dedicaban al comercio estaban mal vistas, aunque de hecho nunca fue el

comercio un trabajo con una buena reputación entre los griegos. Las comadronas eran bien vistas, pensemos en Fenareta, la madre de Sócrates (Platón, *Teeteto* 149a), y las nodrizas y heteras gozaron de una gran estima.

Así pues, la ciudad, un club de hombres, encerró a las mujeres en el interior de la casa y en algunos casos quizás en el gineceo (Jenofonte, *Económico* 9, 5), con el huso y el telar, como seguro también a Filesia, la mujer que acompañó hasta su muerte a Jenofonte en su exilio de Escilunte, en la hacienda regalada por los lacedemonios. Pero no nos engañemos, tan solo a aquellas de condición acomodada, a las que las penurias de la vida no condenaron al trabajo manual, y que, no lo olvidemos nunca, no solo hilaron lana.

Texto ilustrativo

> «…Y en cuanto a lo que me preguntabas, nunca paso el día dentro de mi casa, pues mi mujer se basta por sí sola para administrarla». «Esa es también una cuestión, Iscómaco, sobre la que me gustaría mucho interrogarte: ¿la educaste tú personalmente hasta que llegó a ser como es debido o, cuando la recibiste de su padre y de su madre, ya sabía administrar lo que le incumbe?». «¿Y qué podía saber cuando la recibí por esposa, si cuando vino a mi casa aún no había cumplido los quince años y antes vivió sometida a una gran vigilancia, para que viera, oyera y preguntara lo menos posible? ¿No te parece que pude estar contento si llegó a mi casa sin saber otra cosa que hacer un manto, si recibía la lana, o sin haber visto otra cosa que cómo se reparte el trabajo de la hilatura entre las criadas? Y en cuanto a la gula se refiere, Sócrates, vino perfectamente educada. Lo cual, en mi opinión, es lo más importante en la educación del hombre y de la mujer». «Y en los demás aspectos, Iscómaco —le pregunté—, ¿educaste tú mismo a tu mujer hasta que fue capaz de encargarse de los deberes que le corresponden?». «¡Sí, por Zeus!», replicó Iscómaco, (…)
>
> «Pues bien, Sócrates, cuando ya se había familiarizado conmigo y estaba lo bastante dócil como para mantener una conversación, le hice las siguientes preguntas: “Dime, mujer, ¿te has dado ya cuenta del motivo por el que te tomé por esposa y tus padres te entregaron a mí? Porque estoy seguro de que también tú te das perfecta cuenta de que no habría existido ningún problema en encontrar otra persona con la que compartir el lecho. Yo, por mi parte, pensando en mi interés, y tus padres en el tuyo, deliberando sobre quién sería mejor como consorte para el hogar y los hijos, te escogí a ti, y tus padres, por lo visto, me eligieron a mí entre todos los partidos posibles. Si la divinidad algún día nos concede hijos, entonces pensaremos cuál es la mejor manera de educarlos, pues también este es un bien común a ambos, encontrar los mejores aliados y el mejor sostén posible en la vejez. Ahora, en cambio, lo que tenemos en común es esta hacienda. Yo ingreso en el fondo común todo lo que poseo, y tú entregaste a ese fondo cuanto aportaste al matrimonio. Y no hay que hacer cuentas sobre quién de los dos ha contribuido realmente con una cantidad mayor, sino que hay que tener claro que quien sea mejor compañero de los dos, ese es el que aporta lo de más valor”. A estas palabras respondió mi mujer: “¿Y en qué podría ayudarte? ¿Qué capacidad tengo yo? Porque todo depende de ti. Mi obligación me dijo mi madre que era la de ser discreta”. “Sí, ¡por Zeus!, mujer —le dije yo—, también a mí me lo dijo mi padre. Pero

es propio de personas juiciosas, tanto del hombre como de la mujer, actuar de manera que el patrimonio esté en las mejores condiciones posibles y se acreciente también lo más posible por medios honestos y legítimos". "¿Y qué ves, entonces —dijo mi mujer—, que pueda hacer para ayudarte a incrementar la hacienda?". "¡Por Zeus! —repliqué yo—, intenta cumplir lo mejor posible lo que los dioses te capacitaron para hacer y la ley ha sancionado". "¿Y qué es?", preguntó. "En mi opinión —dije yo—, no lo de menor importancia, a no ser que la abeja reina se ocupe en la colmena de tareas de poca monta. Porque a mí me parece, mujer, que los dioses han unido con gran discernimiento esta pareja que se llama hembra y macho, para que tengan el máximo beneficio en su alianza. En primer lugar, esta pareja se une en matrimonio, procreando hijos para que no se extingan las especies de seres vivos. En segundo lugar, esta unión proporciona, al menos a los seres humanos, la posibilidad de un apoyo en la vejez. En tercer lugar, los seres humanos no viven al aire libre como los animales, sino que necesitan evidentemente un techo. (…) Por ello, ya que tanto las faenas de dentro como las de fuera necesitan atención y cuidado, la divinidad, en mi opinión, creó la naturaleza de la mujer apta desde un principio para las labores y cuidados interiores, y la del varón para los trabajos y cuidados de fuera. Dispuso también que el cuerpo y la mente del hombre pudieran soportar mejor los fríos y el calor, los viajes y las guerras, y en consecuencia le impuso los trabajos de fuera. En cambio, a la mujer, al darle un cuerpo menos capaz para estas fatigas, la divinidad le encomendó, me parece a mí, las faenas de dentro. Y sabiendo que había inculcado en la mujer y le había encargado la crianza de los niños recién nacidos, también le adjudicó en el reparto un mayor cariño hacia los recién nacidos que al hombre. Como también encargó a la mujer la vigilancia de los víveres: sabiendo la divinidad que para la vigilancia no es malo ser de carácter medroso, infundió en la mujer un grado mayor de miedo que en el hombre. Pero sabiendo que tendría necesidad de defenderse el que se encarga de las faenas de fuera, si alguien intenta hacerle daño, le dio a su vez a este una mayor parte de audacia. (…) Y como ambos por naturaleza no tienen las mismas aptitudes, precisamente por ello se necesitan mutuamente, y la pareja es más provechosa porque uno puede lo que al otro le falta. (…) Además, la ley declara que son honorables las ocupaciones para las que la divinidad dio a cada uno de nosotros mayor capacidad natural. Para la mujer, en efecto, es más honroso permanecer dentro de casa que estar de cotilleo en la puerta, mientras que al hombre le resulta más impropio estar dentro que cuidarse de los trabajos de fuera. (…) En mi opinión, también la reina de las abejas está ocupada en actividades parecidas ordenadas por la divinidad". "¿Y cuáles son esas actividades de la reina de las abejas que se parece a las que yo tengo que realizar?", dijo mi mujer. "Que al permanecer en la colmena —dije yo— no consiente que las abejas estén ociosas, sino que a las que deben trabajar fuera las despacha a su trabajo, toma nota y recibe lo que cada una trae, y lo conserva hasta que haya que utilizarlo. Cuando llega ese momento, reparte a cada una lo justo. (…)". "Y en ese caso —dijo la mujer—, ¿también yo tendré que obrar así?". "Tú —dije yo— tendrás que estar dentro de casa, despachar afuera a los esclavos cuyo trabajo esté en el exterior, vigilar a los que tienen que trabajar dentro, recibir las mercancías que entren, repartir lo que haya que gastar y prever y cuidar que el presupuesto aprobado para un año no se gaste en un mes. Y cuando te traigan lana, tienes que preocuparte de que se hagan vestidos a los que los necesiten, también tienes que procurar que el grano seco se conserve para que se pueda comer bien. (…) En cambio, otras actividades de tu incumbencia te resultarán más agradables: por ejemplo, cuando te hagas cargo de una esclava que no sepa hilar, la instruyas y dobles el valor que tiene para ti; o cuando te encargues de otra que no sepa administrar ni servir y la conviertas en una criada capaz, leal y eficiente, de un valor inapreciable; o cuando puedas recompensar a los servidores buenos y provechosos para

tu hacienda y castigar, en cambio, a los que resulten malos. Y lo más agradable de todo, que demuestres ser mejor que yo, que me conviertas en tu servidor y, en vez de temer que con el transcurso del tiempo puedas recibir menos consideración en la casa, confíes, por el contrario, en que, a medida que vayas envejeciendo, cuanto mejor consorte resultes para mí y mejor guardiana de la hacienda, tanto mayor aprecio tendrás en la casa. Porque no es gracias a la hermosura como florecen la bondad y la felicidad, sino con la práctica cotidiana de las virtudes"».

JENOFONTE, *Económico* 7, 4-43;

traducción de Juan Zaragoza

---

142 Klaus Meyer, *Xenophons «Oikonomikos». Übersetzung und Kommentar*, Buchdruckerei und Verlag P. Kaesberger, Marburgo, 1975; Xenophon, *Oeconomicus. A Social and Historical Commentary with a new translation by Sarah B. Pomeroy*, Clarendon Press, Oxford, 1994; Ivanna Savalli, *La donna nella società*..., *op. cit.*, pp. 104-110; Claude Mossé, «Le travail des femmes dans l'Athènes de l'époque classique», en Carmen Alfaro (ed.), *Más allá de la* labor matronalis. *Aspectos del trabajo profesional femenino en el mundo antiguo, Saitabi* 49 (Dosier n.º 2), 1999, pp. 223-227. 143 Leo Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 1998 [Cornell, 1970]. 144 David M. Halperin, *San Foucault. Para una hagiografía gay*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2004 [Oxford, 1997]; Sandra Boehringer y Daniele Lorenzini (dirs.), *Foucault, la sexualité, l'Antiquité*, Éditions Kimé, París, 2016. 145 Pieter Herfst, *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*..., *op. cit.*; Carmen Alfaro (ed.), *Más allá de la* labor matronalis..., *op. cit.* 146 Anna Ginestí Rosell, «Las inscripciones funerarias como fuente de información sobre el estatus socio-jurídico de las mujeres extranjeras en Atenas», en *Perfiles de Grecia y Roma. Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos* (Valencia, 22-26 de octubre de 2007). Vol. 1, Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, 2009, pp. 763-772; Irene Cisneros Abellán, *Dentro y fuera de casa. Las trabajadoras en la Atenas de los siglos v y iv a. C.*, Ediciones Trabe, Oviedo, 2022.

ARISTIPO DE CIRENE Y EL PRIMER HEDONISMO

Qué distintos fueron Platón y Jenofonte y qué distinto el retrato que de su maestro Sócrates esbozaron para la posteridad, asceta y moralista el del primero, tosco y campechano el del segundo. Igual de contradictorio es el Sócrates de Aristófanes y el retrato del maestro de la ironía de todas las épocas. Más sorprendente todavía es que fuera discípulo de Sócrates un hedonista como Aristipo de Cirene (433-350 a. C.), más si tenemos en cuenta la anhedonia que a todas luces parece que recomendó Sócrates, al menos si creemos a Platón. Recuerda más Aristipo al bello y vitalista Alcibíades que al Platón resentido con el mundo, fundador de la Academia y fijador del relato y del retrato académico sobre el templado Sócrates que con más adeptos ha contado en la posteridad.

Michel Onfray ha definido una parte de la filosofía griega conservada como una Atlántida filosófica,[147] como una palabra subversiva que sucumbió a la ira de la época y de después por su mensaje hedonista y supuestamente inmoral. Platón tuvo muchísimo que ver con ese sunami o cataclismo que hundió bajo las aguas de la desmemoria la supuesta soberbia de aquellos filósofos tan amenazantes, y no es fácil saber qué dijeron realmente y cuán peligroso fue verdaderamente su dictado para que cayese sobre ellos la égida de Zeus, mediante el emponzoñado y moralista estilete de Platón. Podemos seguir al autor de *Contrahistoria de la filosofía* y recuperar de los escombros de la historia del género qué dijo Aristipo sobre las mujeres, la alegría del placer y «el cosquilleo de la voluptuosidad».[148] Tan solo así, como con los cínicos o los epicúreos, podremos superar la retahíla de malentendidos sobre estas filosofías del cuerpo, su carácter subversivo y su hedonismo desatado y desenfrenado, su apego a la vida, al placer, al deseo y a lo mundano y terrenal. Por supuesto que no todo fue tan dulce y sensual, erótico, en aquellas filosofías hedonistas, mucho más

ascéticas de lo que en general las mentes maledicentes han extendido como difamación, bien a través de rasgarse las vestiduras, bien a través de condenarlas al olvido con la aparentemente inocente técnica del silencio, sencillamente ignorándolas o empequeñeciéndolas de forma aviesa. Los filósofos de la sospecha siempre han sido víctimas de la infamia, la deshonra que acompañó a Aristipo por banquetear en Egina mientras en Atenas se juzgaba y condenaba a muerte a su maestro Sócrates. Sorprendente y sospechosamente nadie se ha escandalizado por igual porque Platón estuviera también ausente alegando los oportunos motivos de salud, ese recurso, el del dolor o el malestar, imposible casi siempre de verificar. Habría que hacer justicia a tal extravío de la historia y reparar y restituir al menos el honor de unos pensadores que, si bien son paupérrimamente recuperables de entre los legajos de la intertextualidad, no por ello se merecen seguir cargando con la sombra de la duda o del estigma de la deshonra por haber sido tan solo más o menos sensata y prudentemente vitalistas.

Hijo de Aristades y de Mira o Sonica —los dos nombres de mujer para una sola madre se nos han trasmitido en las fuentes—, este filósofo de la Cirenaica, la Libia actual, se trasladó a Atenas para aprender ansioso bajo el manto de Sócrates. Tuvo también una hija de nombre sospechosamente socrático y filosófico, Areté (Virtud), sobre la que habremos de retornar, y fue apodado «regio» por el cínico Diógenes de Sinope por su afición al lujo y al placer (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 2, 66). Aristipo se ganó pronto una mala reputación por ser el primero de los socráticos en cobrar por su magisterio y un descrédito aún mayor por defender desde la escuela cirenaica por él fundada el relativismo —sentido en todas las épocas como un nihilismo epistemológico de regusto evocadoramente sofista— y apostar tan solo por la moral como única rama de una filosofía útil para la vida.

Su hedonismo fue casi un hedonismo utilitarista *avant la lettre*, basado en un cálculo utilitarista y una economía de los placeres en la que tan solo se daba crédito a aquellos que frente al mínimo coste ofrecían un beneficio mayor, como en el hedonismo utilitarista de Jeremy Bentham. Aquella administración razonable del placer, celebrante del presente y del aquí y del ahora, gustaba de los perfumes y los aromas, como el depravado rey de los persas, y se sentía ávida de la alegría del ánimo y de los goces de vivir. Vistió a Aristipo con ropas de mujer (Sexto Empírico, *Esbozos*

pirrónicos 1, 14, 188-189), otro tópico, el del afeminamiento mediante el travestismo, muy arraigado en el mundo clásico, letal para la moral androcéntrica y patriarcal.

Como en tantas otras biografías de filósofos de la Antigüedad, edificantes y edificadas con la argamasa de la anécdota y la ficción, la vida de Aristipo está trufada de historias asociadas a la mujer, en especial a arquetipos o clichés femeninos como la esposa bella pero potencialmente infiel o la hetera seductora mediante el artificio del placer comprado a precio de oro y las artimañas de la astucia y del cuerpo. En la vida sobre el filósofo cirenaico de Diógenes Laercio leemos unos cuantos ilustradores sucesos asociados a prostitutas o mujeres de vida disipada, como cuando al darle a elegir Dioniso de Siracusa entre tres heteras respondió Aristipo que ni siquiera a Paris le fue la fortuna propicia al escoger, por lo que eligió a las tres —si bien las dejó libres en su puerta—; o en proclamar que lo censurable no era entrar en casa de una hetera, sino el no poder salir del burdel. Se le atribuyó también una relación con la hetera Lais, de la que se desprende una concepción de la sexualidad muy propia de la razón patriarcal de la Antigüedad clásica, a saber: que no había mal alguno en gozar de una hetera —que como mujer o como una casa alquilada había sido y podría ser gozada por muchos otros hombres—, o como en no entender que en la sexualidad se trata de dominar y no ser dominado por los placeres, en jugar un papel activo y no pasivo en los asuntos del fornicio. No se mostró tampoco Aristipo mucho más sensible con una de ellas que le dijo que esperaba un hijo suyo y a la que espetó que tan difícil era conocer al padre como al atravesar un campo de juncos saber cuál de ellos nos había pinchado.

En la colección de anécdotas memorables sobre la filosofía de Aristipo no son pocos ni menos típicos los tópicos sobre las mujeres: que si al desposar una fémina bella corremos el riesgo de haber de compartirla con los demás (*Gnomología vaticana* 743, n. 2, ed. Sternbach); que si fue amante de la hetera corintia Lais, a la que dedicó dos obras, pero de la que se vanagloriaba de haber poseído y no de haber sido poseído por ella (Teodoreto de Ciro, *Terapéutica de las enfermedades griegas* 2, 12, 50, p. 434; Lactancio, *Sobre las instituciones divinas* 3, 15, 15, ed. Brandt; Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 2, 74-75); que si consideraba que una mujer casta podía acudir tranquila a las Bacanales porque no se dejaría corromper (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* 3, 24, 324).

Los mismos tópicos al uso, los mismos prejuicios estereotipados.

Como en el caso de Pitágoras antes, también Aristipo educó a su propia hija Arete en el arte de la filosofía, en el cultivo de la virtud y en el desprecio del exceso y la demasía, incluso le dedicó uno de sus escritos titulado *Carta a su hija Arete* y en donde la exhortaba a adoptar a Lamprocles, el hijo de Sócrates y de Jantipa, en el supuesto que este se trasladase a Cirene (*Cartas socráticas* 27, ed. Köhler). Tuvo Arete como discípulos a Teodoro el Ateo y a su propio hijo, Aristipo, que para diferenciarlo de su homónimo abuelo pasó a ser conocido como Metrodidacta (Temistio 21, 244B ed. Dindorf), esto es, discípulo de su propia madre. Como en tantos otros muchos casos de casas de herreros cuchillos de palo, Aristipo fracasó en la educación de su propio hijo y hubo de enfrentarse a la ira de su esposa por expulsar de casa al pródigo vástago, díscolo y depravado, que confundió la auténtica naturaleza del placer al ser frente a él esclavo y no amo.

El hedonismo del gozar del instante, del placer inmediato de Aristipo no fue mucho más considerado con la mujer, al servicio siempre del placer del varón y objeto de chanzas de burdel o de banquete de sobremesa heteropatriarcal. Incluso en una filosofía que, en palabras de Cicerón, sucumbía fácilmente a la voluptuosidad de los sentidos, la relación entre los sexos fue asimétrica, de poder en el goce del instante del hombre, de sumisión y servicio en la mujer para mayor disfrute del varón.

Textos ilustrativos

> Aristipo, maestro de los cirenaicos, estuvo amancebado con Lais, noble prostituta; pues bien, este sesudo doctor de la filosofía justificaba el pecado diciendo que había mucha diferencia entre él y los demás amantes de Lais, ya que él poseía a Lais y los demás eran poseídos por ella.

LACTANCIO, *Instituciones divinas* 3, 15;

traducción de Eustaquio Sánchez Salor

> En una ocasión que entraba en la casa de una hetera, como uno de los muchachos que le acompañaban se ruborizara, dijo: «No es feo el entrar, sino el no poder salir».

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos*

ilustres 2, 69; traducción de Carlos García Gual

> A uno que le hacía reproches porque vivía con una hetera, le dijo: «¿Acaso hay alguna diferencia en alquilar una casa en la que antes vinieron otros o nadie?». El otro dijo que ninguna. «¿Y cuál hay en navegar en una nave en la que han navegado diez mil o ninguno?». «Ninguna». «Tampoco, pues, la hay en convivir con una mujer que usaron muchos o que no usó nadie».

Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 2, 74; traducción de Carlos García Gual

Tenía relaciones con la hetera Lais, según cuenta Soción en el segundo libro de sus *Sucesiones*. A quienes lo censuraban les dijo: «Yo la tengo a ella, pero no ella a mí. Porque lo mejor es el dominar y no ser sometido en los placeres, no el abstenerse de ellos».

Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 2, 75; traducción de Carlos García Gual

---

147 Michel Onfray, *L'invention du plaisir. Fragments cyrénaïques*, Le Livre de Poche, París, 2002, pp. 11-14. 148 Michel Onfray, *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*, Anagrama, Barcelona, 2020 (3.ª ed.), pp. 107-128 [París, 2006].

ARISTÓTELES: LA MUJER COMO VARÓN MUTILADO

La reflexión filosófica de Aristóteles (384-322 a. C.) sobre la mujer es, sin duda, de las que más influencia ha tenido a lo largo de los siglos, tanto por la importancia del que fue considerado como el Filósofo, como porque el Estagirita reflexionó sobre el papel y función de la mujer desde un punto de vista social y político, así como por su justificación de la subordinación femenina por razones de carácter biológico. En algunos aspectos continuó la reflexión de los filósofos presocráticos, pero en conjunto fue mucho más allá, en especial porque con él se inaugura la biología como ciencia, si bien dando un barniz de cientificidad a una plétora de prejuicios y tópicos sobre la inferioridad de las mujeres heredados de la tradición misógina griega, a saber, presentando esta subordinación femenina como algo justificado por la propia naturaleza.[149]

Hijo de Nicómaco y Péstide, Aristóteles, filósofo total, el Filósofo en mayúsculas, reflexionó sobre el lugar de las mujeres en la política y, como no podría ser de otro modo en un filósofo griego, ese lugar fue ninguno y su papel nulo. No es que abunden las reflexiones sobre la mujer en la *Política* de Aristóteles, pero siempre que se hace referencia a la relación del sexo femenino con lo político es para recordar la necesidad de mantener la subordinación de la mujer respecto al varón, así como también a lo peligroso que resulta para la ciudad el que las mujeres puedan participar en la política, como en el caso de la decadencia de Esparta por la libertad concedida a la mujer.[150] Esta subordinación viene marcada, decíamos, por la propia naturaleza, por la debilidad consustancial al sexo femenino, pero no será en esta obra donde se intente justificar científicamente el porqué de esta inferioridad natural. En la *Política* encontramos a menudo la equiparación de la mujer al esclavo, al niño o al bárbaro para destacar su inferioridad ontológica, por naturaleza (Aristóteles, *Política* 1252a), su deficiente facultad

deliberativa, carente de autoridad (*ákyros*), que es otra manera de decir que para que las decisiones femeninas tengan validez deben ser ratificadas por un tutor masculino (*kýrios*), a veces por la condición de la mujer como analfabeta (*ágraphos*). Así pues, las mujeres quedan excluidas de la asamblea, del espacio público que articula la política, institución cardinal de la vida política de una *pólis* griega, y relegada al ámbito privado, su lugar natural.[151]

En el interior del *oîkos* fijó el Estagirita una distribución de roles, de géneros, mediante los cuales la mujer encuentra en el espacio doméstico su lugar natural: el de la economía, atesorar y administrar lo que el marido haya adquirido. La finalidad del matrimonio es la procreación y, por tanto, la mujer deberá también hacerse cargo de la nutrición, que no de la educación, de los hijos e hijas. Ese rol, no obstante, no debe hacernos olvidar nunca que una mujer capaz de administrar sus bienes con autonomía, sus propios bienes, es antinatural (*Ética a Nicómaco* 1160b 30-35).

Incluso, ya tratando de virtudes éticas como la valentía —elocuentemente *andreía*, en griego antiguo, derivada de *anér*, hombre—, Aristóteles se aleja de Sócrates y de Platón que equiparaban el coraje masculino al femenino. Ahora se defiende que el coraje, así como la moderación, tienen diferencias de grado, y así el hombre siempre se muestra superior a la mujer en cualquiera de las virtudes éticas y dianoéticas. Esto no excluye que la mujer tenga que ser educada con sumo cuidado: para garantizar el deber ser que corresponde a su sexo/género, ya que un comportamiento inmoral de las mujeres amenaza la estabilidad de la ciudad, como las mujeres de Esparta que vivían, según Aristóteles, entregándose a toda clase de vicios y a la molicie, o incluso en aquellos regímenes políticos como las democracias radicales o las tiranías donde las mujeres tienen un poder desmesurado (Aristóteles, *Política* 1313b 34-38).

Como se ha dicho, del análisis de Aristóteles emerge un único individuo plenamente racional y, en definitiva, humano: el hombre, el ciudadano (*polítes*), *anér* (*vir*), no *ánthropos* (*homo*). La mujer no es ciudadana en su sentido político, sino habitante (*asté*) de la ciudad (*ásty*), excluida del cuerpo político (*pólis*), negada como ciudadana plena (*polîtis*), relegada a la categoría de simple particular (*idiótes*), haciendo un juego de palabras en griego, su singularidad (*idiótes*) —con ómicron— es pasar desapercibida (*idiótes*) —con omega—. Es en relación al ciudadano y en la ciudad

donde aparecen las críticas de Aristóteles al modelo comunitarista y filoespartano de Platón. Para el Estagirita el modelo de la *República* platónica impide el ejercicio de dos virtudes cardinales de la moral aristocrática: la moderación (*sophrosýne*) en las relaciones con las mujeres y la libertad (*eleuthería*). No olvidemos que, para el Filósofo, la aristocracia era el régimen político ideal y, para Aristóteles, Platón no supo ver que lo que hace que una ciudad sea buena es que se apoye en los pilares de la familia y la propiedad, porque es así como se evitan las tensiones entre los ciudadanos, la temida sedición o guerra civil (*stásis*).

No podía faltar tampoco en el discurso aristotélico una reflexión sobre la política sexual. Es bien conocido que fue Aristóteles el padre de la biología como ciencia,[152] y es en las obras biológicas donde encontramos las valoraciones más negativas de Aristóteles sobre el papel de las mujeres en la reproducción, comenzando ya por su rol pasivo en el coito (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1148b 32).

Quizás la obra más significativa al respecto sea *Sobre la generación de los animales*, donde se intenta justificar pseudocientíficamente el rol subordinado, también en la reproducción, de la mujer en relación al hombre, y donde aparecen también las ideas sobre la función del calor y el frío en la reproducción que encontramos en la filosofía de los presocráticos. No menos importante, sin embargo, es su *Historia de los animales*, especialmente el libro séptimo, donde se analiza la fecundación y la reproducción sexual humana, o el décimo (seguramente apócrifo), sobre la infertilidad. Aristóteles llega a comparar la menstruación femenina con la diarrea, aunque si esta es consecuencia de una enfermedad, la menstruación es una hemorragia natural. En la reproducción, el macho actúa como principio agente, como motor, como potencia (*dýnamis*), mientras que la mujer actúa como sujeto paciente, es pasiva. Además, el carácter frío de la mujer la incapacita para cocer los residuos que producen el esperma. Su cuerpo frío no puede más que generar un flujo menstrual. La falta de calor de las mujeres, y de las hembras en general, tiene también consecuencias psíquicas y morales: la mujer es cobarde y miedosa por naturaleza. Es, pues, una deformidad de la naturaleza, pero imprescindible para garantizar la reproducción, el campo en el que germina el esperma masculino, un vientre tan solo necesario para asegurar la reproducción de la ciudad, del animal político que es el hombre. Su deseo sexual solo

tiene teleológicamente la función de la maternidad, su deseo sexual se limita a su deseo de ser madre y, por tanto, la sexualidad de la mujer se reduce, como diría Sigmund Freud, a la genitalidad, a la procreación, no al placer ni a la sexualidad. El macho hace posible la gestación de la forma (*morphé*), del alma (*psyché*), mientras que la mujer, como varón estéril (*árrên peperoména*) (Aristóteles, *Sobre la generación de los animales* 728a 17-25), solo contribuye a la gestación del cuerpo, de la materia (*hýle*). La mujer se ve así privada de poder en la ciudad, degradada en la reproducción como varón mutilado (*árrên ágonos*) (*Sobre la generación de los animales* 737a 27-30) e incluso en la casa ya que debe ser supervisada por los hombres de la familia, que actúan como tutores y que hacen de ella una eterna menor de edad y del sexo femenino una malformación natural (*anaperían physikén*) (Aristóteles, *Sobre la generación de los animales* 775a 15) que debe hacer del silencio su virtud y adorno cardinal (Aristóteles, *Política* 1259b-1260a 11).

Ironías del destino, en la Edad Media y el Renacimiento se convirtió en un motivo muy representado en el arte la imagen de Aristóteles dominado por su amante, la cortesana Filis. Su hijo Nicómaco nació de su concubina Herpílide, a la que incluyó en su testamento por lo buena que había sido con él, y una tradición le atribuye también una relación homosexual con el eunuco y tirano Hermias de Atarneo, al que dedicó un epitafio tras la muerte de este a manos de los persas. En ese mismo testamento, muy escrupuloso en los detalles, ordenó como últimas voluntades liberar a su esclava Ambrácide, acción sorprendente si consideramos que para Aristóteles un esclavo es una posesión con alma, servil por naturaleza. También dispuso que trasladasen junto a él en su sepulcro los huesos de su esposa Pitíade, hija, sobrina o concubina de Hermias, según las diversas tradiciones que nos transmiten las fuentes (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 5, 3-4; 5, 13-16).

Textos ilustrativos

> Las partes de la administración doméstica eran tres: una, la del dominio del amo, de la que antes se ha hablado; otra, la paterna; la tercera, la conyugal. Pues también hay que gobernar a la mujer y a los hijos, como a seres libres en ambos casos, pero no con el mismo tipo de gobierno, sino a la mujer como a un ciudadano, y a los hijos monárquicamente. En efecto, el hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer —a no ser que se dé una situación antinatural—, y el de más edad y maduro más que el más joven e inmaduro.

Aristóteles, *Política* 1259a 12-1259b 1;

traducción de Manuela García Valdés

De modo que por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes y elementos regidos. De diversa manera manida el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta. Así pues, hay que suponer que necesariamente ocurre algo semejante con las virtudes morales: todos deben participar de ellas, pero no de la misma manera, sino solo en la medida en que es preciso a cada uno para su función. Por eso el que manda debe poseer perfecta la virtud ética (pues su función es sencillamente la del que dirige la acción, y la razón es como el que dirige la acción); y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde. De modo que está claro que la virtud moral es propia de todos los que hemos dicho, pero no es la misma la prudencia del hombre que la de la mujer, ni tampoco la fortaleza ni la justicia, como creía Sócrates. Sino que hay una fortaleza para mandar y otra para servir, y lo mismo sucede también con las demás virtudes.

Aristóteles, *Política* 1260a 6-9;

traducción de Manuela García Valdés

Además, la licencia de las mujeres es perjudicial tanto para el propósito del régimen [espartano] como para la felicidad de la ciudad. Pues así como el hombre y la mujer son parte esencial de la casa, es evidente que también la ciudad debe considerarse dividida en dos partes aproximadamente iguales: el conjunto de los hombres y el de las mujeres; de suerte que en todos los regímenes en que va mal lo referente a las mujeres, hay que considerar que la mitad de la ciudad está como sin leyes. Es lo que precisamente sucede en Lacedemonia: el legislador [Licurgo], queriendo que toda la ciudad fuese resistente, se ve que lo logró en cuanto a los hombres, pero se ha descuidado con las mujeres, pues viven sin freno toda clase de intemperancia y molicie.

Aristóteles, *Política* 1269b;

traducción de Manuela García Valdés

El gobierno del marido sobre la mujer es, evidentemente, aristocrático, pues el marido manda de acuerdo con su dignidad, en lo que debe mandar, y asigna a su mujer lo que se ajusta a ella. Pero si el marido es señor de todas las cosas, su gobierno se convierte en oligarquía, porque actúa contra el mérito y no en tanto en cuanto es superior. A veces, las mujeres, que son herederas, gobiernan la casa. Pero esta autoridad no está fundada en la excelencia, sino en la riqueza y en el poder, como en las oligarquías.

Aristóteles, *Ética nicomáquea* 1160b 30-1161a 4;

traducción de Julio Pallí Bonet

Pues igual que de seres mutilados unas veces nacen individuos mutilados y otras no, de la misma forma, de una hembra unas veces nace una hembra y otras nace un macho. Y es que la hembra es como un macho mutilado, y las menstruaciones son esperma, aunque no puro, pues no les falta más que una cosa, el principio del alma.

Aristóteles, *Sobre la reproducción de los animales* 737a 25; traducción de Esther Sánchez

Por otra parte, un niño se parece a una mujer en la forma, y la mujer es como un macho estéril. Pues la hembra es hembra por una cierta impotencia: por no ser capaz

de cocer esperma a partir del alimento en su último estadio (esto es, sangre o lo análogo en los no sanguíneos), a causa de la frialdad de su naturaleza.

ARISTÓTELES, *Sobre la reproducción de los animales* 727b 15-20; traducción de Esther Sánchez

Y es que las hembras son más débiles y frías por naturaleza y hay que considerar al sexo femenino como una malformación natural.

ARISTÓTELES, *Sobre la reproducción de los animales* 775a 10-15;

traducción de Esther Sánchez

---

149 Silvia García Dauder y Eulalia Pérez Sedeño, *Las «mentiras» científicas sobre las mujeres*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2017, p. 17. 150 Sarah B. Pomeroy, *Spartan Women*…, *op. cit*. 151 Salvador Mas y Ángeles Jiménez Perona, «Observaciones sobre la relación entre ciudadanía y patriarcado en Aristóteles», en Eulalia Pérez Sedeño (coord.), *La conceptualización de lo femenino*…, *op. cit.*, pp. 79-89. 152 Silvia Campese, Paola Manuli y Giulia Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca, Boringhieri,* Turín, 1983; Suzanne Saïd, «Femini, femme et femelle dans les grands tratés biologiques d'Aristote», en Edmond Lévy (ed.), *La femme dans les sociétés antiques*…, *op. cit.*, pp. 93-123; Lesley Ann Dean-Jones, *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Clarendon Press, Oxford, 1994; María Luisa Fernández Femenías, «Mujer y jerarquía sexual en Aristóteles: un "salto" necesario», en Eulalia Pérez Sedeño (coord.), *La conceptualización de lo femenino*…, *op. cit.*, pp. 65-77; Jolanda Capriglione, «La sexualidad en Platón…», *op. cit.*; Elisabetta Cattanei, «La vergogna delle donne. Dissonaze e consonanze femminili in Aristotele», en Maddalena Bonelli (ed.), *Filosofe, maestre*…, *op. cit.*, pp. 17-32; Arianna Fermani, «Di maschi menomati, deviazioni naturali e altre storie. Aristotele e la questione femminile», en Maddalena Bonelli (ed.), *Filosofe, maestre*…, *op. cit.*, pp. 33-51; Sophia M. Connell, *Aristotle on Women. Physiology, Psychology, and Politics*, Cambridge U. P., Nueva York, 2021; Marguerite Deslauriers, *Aristotle on Sexual Difference: Metaphysics, Biology, Politics*, Oxford U. P., Nueva York, 2022.

UN BREVE APUNTE SOBRE LA GINECOLOGÍA HIPOCRÁTICA

Cualquier persona que frecuente las fuentes griegas sabrá que es un lugar común que en el corpus hipocrático se mezclan a menudo reflexiones médicas con reflexiones antropológicas, baste pensar en el *Sobre las aguas, aires y lugares* y su análisis de los caracteres de las personas en función del determinismo geográfico.[153] Un breve excurso está justificado, en especial ahora que acabamos de ver la biología de Aristóteles que se sirvió de los tratados hipocráticos como base de sus tratados biológicos, y en donde aparecen no pocas ideas sorprendentes sobre el cuerpo de la mujer. No creo que debamos tampoco escandalizarnos, ya que, como dijo Herbert Butterfield, los errores de la ciencia del pasado siempre le parecen superstición ciega al futuro. Aunque quizás no nos falte razón si leemos entre líneas y vemos errores de la ciencia del pasado mezclados con los prejuicios de la razón patriarcal dominante en el pensamiento griego, como, por ejemplo, la teoría del útero errante como causa de la histeria femenina, idea que ya había defendido el mismísimo Platón.[154] Los tratados ginecológicos hipocráticos completarán el contexto en el que pensaron nuestros filósofos, con sus aciertos y desaciertos sobre el segundo sexo.

Contamos con la fortuna de disponer de un conjunto de tratados ginecológicos de la escuela de Cnido, no posteriores al siglo IV a. C., que tratan especialmente sobre patología y menos de anatomía y fisiología. Lo habitual es que refieran de una enfermedad la sintomatología, la terapia, el pronóstico y no siempre la etiología. Así, podemos encontrar análisis sobre alteraciones en la menstruación, traslocaciones uterinas, trastornos en la facilidad de concepción o medidas preventivas en obstetricia, entre otras patologías. No faltan tampoco los abortivos.

Otro problema al que nos enfrentamos al tratar sobre ginecología es si el médico examinaba directamente a la paciente o si se valía de un intermediario femenino que habría que asociar con la

presencia en la epigrafía de mujeres médico y comadronas.[155] A veces, simplemente, el médico solicitaba de la paciente que se palpase ella misma y que describiese lo que percibía como una anomalía o un síntoma. Por lo que respecta a los remedios, se recurre casi siempre a pesarios de lino o de lana untados con substancias diversas que se introducen en la vagina y también son habituales los lavados locales y las fumigaciones. Por vía oral se emplea la leche, la miel o el vino como excipiente de cualquier fármaco.

Finalmente, y como una buena muestra de asimetría sexual, en la medicina griega, frente a los tratados ginecológicos dedicados a las patologías femeninas, nunca se desarrolló en paralelo una «andrología», una visión científica del correlato masculino.

Textos ilustrativos

> Hay que examinar las naturalezas de las mujeres, el color de su tez, su edad, las estaciones del año, las regiones y los vientos, pues unas mujeres son frías, húmedas y expuestas a flujos, y otras calientes, secas y resistentes a ellos. Las que son muy blancas son más húmedas y expuestas a los flujos, y las negras son más secas e impermeables en lo que a flujos se refiere; las morenas son el punto medio entre ambas. Respecto a las edades ocurre lo mismo, pues las jóvenes son más húmedas y tienen más sangre por lo general, y las mayores son más secas y escasas de sangre; las de mediana edad son el término medio por estar entre las dos edades.
>
> *Tratados hipocráticos. Sobre las enfermedades de las mujeres* 2, 111;
>
> traducción de Lourdes Sanz Mingote

> Para embellecer la cara, hígado de toro triturado con aceite. Untar también la cara con vino puro. La bilis de color amarillo intenso echa a perder el cutis, pero el agua de cocimiento de cebada mondada le da aspecto brillante, lo mismo que la clara de huevo, la harina de altramuz y de arveja, el higo aplicado en cataplasma y la raíz y la simiente de col. Estos productos hacen desaparecer las pecas, y también el alcionio. Si el polvo del ambiente estropea la cara, untarla con cerato húmedo en aceite de rosas y luego echar agua fría. Quita las arrugas el triturado de molibdena en un mortero de piedra. Echar dicho triturado en agua de un mes y hacer con ello unos botones y cuando estén secos diluirlos en aceite y untar con ello la parte de la cara que tenga arrugas. Si se cae el pelo, triturar ládano con aceite de rosas o de lirios y regarlo con vino; o bien tierra detersiva con vino o con aceite de rosas, de olivas verdes o de acacia. Y si hay calvicie, aplicar comino o excremento de paloma en emplasto, o bien rábano o cebolla triturados, o acelga, u ortiga.
>
> *Tratados hipocráticos. Sobre las enfermedades de las mujeres* 2, 188-189;
>
> traducción de Lourdes Sanz Mingote

> Todas las mujeres que se quedan embarazadas y tienen pecas en la cara, dan a luz una niña, y las que conservan su buen color, dan a luz un varón en la mayoría de los casos. Cuando los pechos se les vuelven hacia arriba, dan a luz un varón, y si es hacia abajo, una hembra. Coger leche de la mujer, mezclarla con harina y hacer un panecillo

cociéndolo a fuego lento: si se quema por completo, parirá un varón, y si se entreabre, una niña. Poner esa misma leche en hojas y asarlas: si esta se coagula, dará a luz un varón, y si se disuelve, una niña.

Tratados hipocráticos. Sobre las enfermedades de las mujeres 4;

traducción de Lourdes Sanz Mingote

La mejor época para la concepción es la primavera. El hombre no debe estar ebrio ni debe beber vino blanco, sino vino que sea bien fuerte y puro. Los alimentos que tome han de ser muy fuertes. No tiene que bañarse con agua caliente y ha de ser fuerte y tener buena salud. Que se abstenga de tomar los alimentos que no sean adecuados para este propósito.

Cuando se quiere engendrar un varón, realizar el acto sexual cuando la regla va a finalizar o ya ha finalizado, y realizar la penetración lo más que se pueda hasta que se produzca la eyaculación.

Cuando se desea que sea hembra, realizar el acto cuando la mujer esté en el momento de regla más abundante o, al menos, cuando esta dure, y que el hombre se ate lo mejor posible el testículo derecho tanto como pueda resistir. Si desea engendrar un varón, atar el testículo izquierdo.

Tratados hipocráticos. Sobre la superfetación 30-31;

traducción de Lourdes Sanz Mingote

---

153 Una antología de textos en Charlotte Schubert y Ulrich Huttner, *Frauenmedizin in der Antike*, Artemis & Winkler Verlag, Düsseldorf-Zúrich, 1999. 154 Silvia García Dauder y Eulalia Pérez Sedeño, *Las «mentiras» científicas sobre las mujeres*…, *op. cit.*, p. 131. 155 Paola Manuli, «Fisiologia e patologia del feminile negli scritti ippocratici dell'antica ginecologia greca», en Mirko Dražen Grmek (ed.), *Hippocratica. Actes du Colloque Hipocratique de Paris* (septiembre de 1978), CNRS, París, 1980, pp. 393-408; Aline Rouselle, «Observation féminine et idéologie masculine: le corps de la femme d'après les médecins grecs», *Annales. Economie, Sociétés, Civilisations* 35, 1980, pp. 1.089-1.115; Paola Manuli, «Donne mascoline, femmine sterili, vergine perpetue: la ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano», en Silvia Campese, Paola Manuli y Giulia Sissa, *Madre materia*…, *op. cit.*, pp. 149-185; Marie-Christine Girard, «La femme dans le *Corpus Hippocraticum*», *Cahiers des Études Anciennes* 15, 1983, pp. 69-80; Helen King, *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*, Routledge, Londres-Nueva York, 1998; Jean-Baptiste Bonnard, «Corps masculin et corps féminin chez les médecins grecs», *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 37, 2013, pp. 21-39.

SOBRE CORTESANAS, CONCUBINAS Y ESPOSAS: LA ORATORIA ÁTICA

Quizás pueda sorprender de nuevo que abandone por unos momentos el discurso de los filósofos sobre las mujeres y que me adentre en un género como la oratoria forense. La razón, como en otros casos anteriores, responde al hecho de que la oratoria nos acerca a la realidad legislativa de Atenas y, por tanto, al día a día de las querellas entre ciudadanos también sobre cuestiones de género. Es ahora en donde encontraremos reveladoras noticias sobre infidelidades, adulterios o denuncias de suplantaciones de ciudadanía por la condición de extranjera o meteca de la madre del acusado de turno o de la mismísima mujer denunciada.

Merecen aquí un breve apunte los discursos de Isócrates (435-337 a. C.), hijo de Hédito, esposo de Platane y amante de la concubina Lagisca, defensor de la retórica como arte para educar y gran paladín del panhelenismo. En su obra abundan los datos sobre las mujeres: víctimas de las guerras y deshonradas en ellas, madres e hijas de ciudadanos ilustres, esposas y progenitoras de defensores de la patria caídos en combate. Interesantes para nosotros pueden ser su *Elogio de Helena* y, en especial, su *Eginético.*

Isócrates vio en Helena, la mujer por la que tantos semidioses quisieron morir (Isócrates, *Elogio de Helena* 48), el primer ejemplo de panhelenismo y de cómo los griegos lucharon unidos para no sucumbir esclavizados a los bárbaros (Isócrates, *Elogio de Helena* 67), cosa que no hacían en su época contra los persas, que dirigían entre bastidores desde la Paz del Rey o de Antálcidas (387-386 a. C.) los asuntos griegos. El orador no solo se lamentaba de que los griegos se aniquilasen en luchas intestinas entre hermanos y de que no fueran capaces de juntar sus fuerzas contra los persas, sino también del individualismo y egoísmo reinantes y la decadencia de unas costumbres que lanzaban a los ciudadanos, ricos y pobres, al consumo desmesurado de vino y a frecuentar demasiado los prostíbulos o casas de flautistas (Isócrates, *Sobre el cambio de*

fortunas 286-288).

El *Eginético* es un discurso, pronunciado en la isla de Egina, que versa sobre la reclamación de una herencia (*epidikasía*). Lo interesante para nosotros es que se trata de una causa interpuesta por una mujer, una hija ilegítima que reclama una herencia de la que ha sido privada. La elección que ocasiona el litigio, la de un hombre frente a una mujer, como nos revela el mismo Isócrates, no deja lugar a dudas: evitar que una casa quede vacía al no existir un heredero varón. Isócrates defendió al heredero, pero lo relevante es que las mujeres, incluso las hijas ilegítimas —sencillamente por no haber sido reconocidas por sus padres—, al menos en Egina, podían litigar.

A lo largo de este ensayo han aparecido repetidas veces nombres de mujeres que ejercieron, o fueron acusadas de ejercer, como cortesanas: Lais, Aspasia, Filis… La fortuna nos ha sido propicia al conservarnos un discurso atribuido falsamente a Demóstenes (384-322 a. C.), hijo de Demóstenes y Cleóbula, pero casi seguro obra de Apolodoro (nacido hacia el 395 a. C.), titulado *Contra Neera*, el único discurso forense dirigido contra una mujer, una cortesana o hetera, que nos ha legado la tradición y datado alrededor del 340 a. C.[156] Una vez más, abandonamos el campo de la filosofía para adentrarnos en la oratoria, pero la decisión está más que justificada por explicitar el discurso la consideración que se tuvo en la Grecia antigua sobre las heteras, fruto a la vez de la atracción erótica y la repulsión misógina y patriarcal.

El discurso es interesante por el tema de la naturalización de un ciudadano en la Atenas del siglo IV a. C., pero sobre todo para nosotros porque al denunciar la naturalización de una extranjera, Neera, que además ejercía o había ejercido como cortesana, nos revela una trama sobre la discriminación de género relativa al ser y el deber ser de una mujer y a la reprobación social de la prostitución y de las mujeres que no tuvieron más remedio que dedicarse al, no sin poco cinismo, calificado como el oficio más antiguo del mundo. El proceso fue, como tantos otros juicios de la Atenas de época clásica, un ajuste de cuentas, uno de tantos en los que sicofantas cuando no buscaban demostrar la bastardía del rival hurgaban en el pasado y el buen nombre de sus madres o sus esposas, la misma mala práctica que denunció Isócrates.

Neera escandalizó a la Atenas de la época por mostrarse como ciudadana sin serlo y por haber casado a su hija ni más ni menos

que con el arconte rey, pero la infamia le llegó también por su condición de cortesana (*hetáira*), una prostituta de lujo y educada, cuyos honorarios y nivel de vida estaban muy por encima de una simple prostituta (*pórne*) de burdel, callejera o de arrabal. *Contra Neera* nos revela a su vez cómo dichas mujeres acababan condenadas a la prostitución y cómo las esposas legítimas debían resignarse a ver cómo sus maridos compartían el lecho con cortesanas, con una concubina (*pallaké*) y con esclavas. La exposición era un lugar común en una sociedad, como la griega, que debía dotar a las niñas para ser entregadas en matrimonio mediante un compromiso familiar (*engýe*), algo muy difícil para las clases más humildes, y buena parte de las hijas de estas familias eran abandonadas a la puerta de una casa y eran recogidas por proxenetas y lenas para acrecentar el número de prostitutas en un burdel.

La prostitución era legal en Atenas y en otras ciudades griegas, incluso se pagaba un impuesto por su ejercicio, el *pornikón télos*. El proxenetismo era común y lo habitual era que en el caso de heteras y prostitutas fuese ejercido también por mujeres que invertían en las jóvenes y actuaban también como alcahuetas. Ellas mismas compraban a la expósita por un precio que oscilaba entre las cincuenta dracmas, si eran todavía pequeñas, y entre las ciento cincuenta y trescientas si ya eran adolescentes. Aquella que fuese destinada a ser hetera recibía además una educación refinada, en especial como cantante o flautista, lo que hace que muchas veces los prostíbulos se denominen casas de flautistas. Una vez completada su educación, vestidas y maquilladas con esmero, su destino era el amenizar banquetes a los que los hombres adinerados no podían asistir ni acompañados de sus esposas legítimas ni de sus concubinas. Aquellas que tenían éxito y prosperaban podrían llegar a comprar su libertad o incluso a convertirse en la concubina de algún prohombre acaudalado, ya fuese un político, como Aspasia con Pericles, ya fuese un intelectual, como Lais de Hícara con Demóstenes.[157]

Neera fue acusada de *graphé xenías* por haber usurpado el derecho de ciudadanía siendo extranjera. Captada siendo una niña expósita por Nicareta, una lena «hábil en reconocer la belleza natural de las niñas pequeñas, entendida, además, en criar y educar con destreza» (Apolodoro, Pseudo-Demóstenes, *Contra Neera* 18), pronto pudo cobrar por ella una tarifa sustancial y ejerció en Corinto teniendo a

poetas y actores entre sus amantes. Fue comprada como esclava por dos hombres que, una vez contrajeron matrimonio, la obligaron a abandonar la ciudad para borrar un pasado deshonesto y limpiar su buen nombre. Vendida de nuevo, recaló en Atenas y con el tiempo llegó a ser amante de Estéfano, que la hizo pasar por su esposa e introdujo a los hijos de la hetera en la fratría reconociéndolos como propios y convirtiéndolos así en ciudadanos. Estéfano prostituía a Neera subiendo el precio de su tarifa y aunque decía que era su esposa legítima, en la práctica la explotaba como hetera. La hija de Neera, Fano, fue dada en matrimonio primero a Frástor, quien al descubrir que había contraído matrimonio con la hija de una hetera, y además extranjera, la expulsó de su casa estando embarazada. Poco después se la casó con Teógenes, el arconte rey, circunstancia que obligaba a que Fano hubiera llegado virgen al matrimonio y que fuera ateniense; ya no se trataba solo de una acción ilegal perpetrada por Estéfano, sino de un auténtico sacrilegio al convertir a Fano en la esposa del arconte y, por tanto, la encargada de los sacrificios según la costumbre ancestral fijada desde los tiempos de Teseo y mancillados por no ser autóctona ni virgen.

El discurso forense nos ofrece más datos sobre la condición de la mujer en la Atenas clásica.[158] Así, se nos informa de que la legislación ateniense no consideraba adulterio el que los maridos frecuentaran a heteras o prostitutas y que si, en cambio, una mujer era condenada por adulterio no le estaba permitido acudir a las ceremonias públicas, a los sacrificios, y era expulsada de la casa y de los templos de la ciudad.

Para saber más sobre el doble rasero para juzgar en Atenas la infidelidad masculina o femenina es también revelador el *Contra Eratóstenes* de Lisias (*ca.* 458-378 a. C.), a quien se atribuye una relación con la hetera Metanira, compañera de Neera, en donde el acusador, Eufileto, considera la infidelidad de la esposa como la ofensa más terrible para un hombre (*Contra Eratóstenes* 2-3), hecho que justifica que asesinase a Eratóstenes al descubrirlo en el lecho conyugal. La ley ateniense permitía incoar un proceso público de adulterio o vejaciones (*graphè moicheías, graphè hýbreos*), o un proceso privado por conducta violenta (*díke biaín*) si se trataba de un caso de violación. Alternativamente a la pena capital, el injuriado podía aceptar como compensación una reparación pecuniaria del adúltero que, en época de Demóstenes, era de treinta

minas (Apolodoro, Pseudo-Demóstenes, *Contra Neera* 65). Eufileto asesinó a Eratóstenes no por considerar tan solo que la ley legitimaba dicha venganza privada en su propio beneficio, sino que se tomó la justicia por su mano por el bien de todo el Estado (*Contra Eratóstenes* 47).

De nuevo, pues, un testimonio dramático de la discriminación y la asimetría de género en la Grecia antigua, en donde la mujer fue demasiadas veces víctima cuando no un juguete a merced de las intrigas o caprichos de los varones.

Textos ilustrativos

> Pues quien procrea, lleva a sus hijos ante fráteres y demotas y a las hijas las da en matrimonio, como si fuesen suyas, a los varones, esto es estar casado. En efecto, las heteras las tenemos por placer, las concubinas por el cuidado cotidiano del cuerpo, y las mujeres para procrear legítimamente y tener un fiel guardián de los bienes de casa.

APOLODORO, Pseudo-Demóstenes, *Contra Neera* 122;

traducción de José Manuel Colobí Falcó

> Eratóstenes cometió adulterio con mi mujer y que la corrompió; que cubrió de baldón a mis hijos y me afrentó a mí mismo invadiendo mi propia casa (…).
>
> Yo, atenienses, cuando decidí matrimoniar, y llevé mujer a casa, fue mi disposición durante casi todo el tiempo no atosigarla ni que tuviera excesiva libertad de hacer lo que quisiera. La vigilaba cuanto me era posible y no dejaba de prestarle atención como es natural. Pero cuando me nació un hijo ya confiaba en ella y puse en sus manos todas mis cosas, pensando que esta era la mayor prueba de familiaridad. Pues bien, en los primeros tiempos, atenienses, era la mejor de todas: hábil y fiel despensera, todo lo administraba escrupulosamente. Pero cuando se me murió mi madre, cuya muerte fue la culpable de todas mis miserias pues mi mujer fue a acompañarla en su entierro y fue vista en la comitiva por este hombre, y se dejó corromper con el tiempo. En efecto, esperaba a la esclava que solía ir al mercado y, dándole conversación, consiguió perderla. Bien, para empezar, señores, pues esto también tengo que decíroslo, poseo una casita de dos plantas iguales por la parte del gineceo y del androceo. Cuando nos nació el niño, lo amamantaba la madre. Y a fin de que esta no corriera peligro bajando por la escalera cuando hubiera que lavarlo, vivía yo arriba y las mujeres abajo. Era ya algo tan habitual, que muchas veces mi mujer bajaba para dormir abajo junto al niño por darle el pecho y que no llorara. Durante mucho tiempo iban así las cosas y yo jamás di en sospechar. Al contrario, tan inocente estaba yo, que pensaba que mi mujer era la más discreta de toda Atenas. (…)
>
> De esta forma, señores, considero merecedores de menor castigo a los violadores que a los seductores: a unos les impone la muerte, a los otros les señala una doble pena, por estimar que quienes actúan con violencia incurren en el odio de los violentados, mientras que los seductores de tal forma corrompen el alma, que hacen más suyas que de sus maridos a las mujeres ajenas; toda la casa viene a sus manos y resulta incierto de quién son los hijos, si de los maridos o de los adúlteros. Razones por las cuales el legislador les impuso la muerte por castigo. A mí, por consiguiente, señores, no solo me absuelven del crimen las leyes, sino que incluso me ordenan tomar tal castigo.

LISIAS, *Contra Eratóstenes* 5-11, 32-34;

156 Apol·lodor, *Judici a una meuca*. Traducció de Maria Rosa Llabrés Ripoll, Adesiara, Martorell, 2016; Demóstenes, *Juicio contra una prostituta*. Traducción de Helena González; estudio introductorio de Iván de los Ríos, Errata Naturae, Madrid, 2011. Es recomendable la introducción de Elisa Avezzù a Demostene, *Processo a una cortigiana (Contro Neera)*, Marsilio Editori, Venecia, 1986, pp. 9-63; Claude Mossé, «Nééra, la courtisane» en Nicole Loreaux (dir.), *La Grèce au féminin*..., *op. cit.*, pp. 217-246. 157 Edward E. Cohen, *Athenian Prostitution: The Business of Sex*, Oxford U. P., Oxford, 2015; Allison Glazebrook, *Sexual Labor in the Athenian Courts*, University of Texas Press, Austin, 2021. Sobre las heteras puede leerse la novela de Theodor Kallifatides, *Timandra*, Galaxia Gütenberg, Barcelona, 2022 [1994]. 158 Konstantinos Kapparis, *Women in the Law Courts of Classical Athens*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2021.

MUJERES A LA INTEMPERIE: EL CINISMO

Con el cinismo alcanzamos la subversión de todos los valores del mundo clásico, propiciada por la crisis que vivió la ciudad estado griega desde mediados del siglo IV a. C. Es por ello que deberíamos preguntarnos si también fueron los cínicos transgresores en lo relativo a los derechos y el rol de las mujeres en la sociedad helena ya que incluso se los ha considerado a menudo como unos filósofos desinhibidos y antisistema, un pensamiento crítico y contracultural articulado por la diatriba, pero también se ha visto su filosofía como una denuncia de un mundo igual a una feria de las vanidades, cuando no también a una no menor inquietante inclinación a una hoguera de las vanidades, moralizadora y misionera, muy del gusto de los cínicos. *A priori* todo parece indicar que sí, sobre todo si tenemos en cuenta que entre los miembros de la escuela del Cynosarges, el jardín donde enseñaban a la intemperie y consagrado a los bastardos de Atenas, ocupó un lugar destacado Hiparquia, una mujer y filósofa. Habrá que ver, no obstante, si fue Hiparquia una filósofa con voz propia más allá de ser la esposa de Crates y, de nuevo, un retrato del deber ser de una mujer.

Los cínicos hicieron del escándalo filosofía, pero su provocación no consistió en el simple gusto por provocar, sino que, como todas las provocaciones verdaderamente fecundas de la historia de la humanidad, más allá de la pose o el postureo, lanzó un mensaje de denuncia de la corrupción de los valores al haber sucumbido la sociedad a una vida muelle. Apostó el cinismo por un retorno a la naturaleza, lo que Plutarco definió como el intento de asilvestrar la existencia para que nuestras vidas se aproximasen a las de los animales salvajes (Plutarco, *Sobre comer carne; Moralia* 995c). Pero, como muchas otras provocaciones de la historia de la filosofía o de la cultura, la filosofía de los cínicos amagaba un ascetismo más revolucionario que liberador, siendo buena prueba de ello que muchas de sus ideas fueran adoptadas por el estoicismo y, a través

de este, por el cristianismo después. Las revoluciones a menudo recuperan el significado del término en astronomía, esto es, un giro de trescientos sesenta grados, por lo que con frecuencia o no nos mueven de donde estábamos o, si realmente suponen un giro de ciento ochenta grados, no siempre nos ubican sobre un mundo mejor. Otras veces son tan solo un simple caso de *gatopardismo*, hacer ver que todo cambia para que no cambie nada, que algo cambie para que todo siga igual.

Diógenes Laercio, con su *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, ha sido para nosotros determinante, ya que es gracias a él que sabemos casi todo sobre la conocida como Secta del Perro, formada por irónicos y mordaces, mejor sarcásticos, filósofos que, como los canes, no mostraban pudor (*aidós)* ni vergüenza alguna, casi siempre mucha desfachatez (*anaídeia*), y ladraban y movían la cola según conviniese para reavivar la polémica entre la *phýsis*, la naturaleza, y el *nómos,* la costumbre, que ya los sofistas habían inaugurado en la cultura y filosofía griega.[159] Ahora, sin embargo, se iba a ir mucho más lejos que un juego de retórica sofística sobre la defensa a conveniencia de un argumento o de su contrario o sobre debates de banquete relativos a si era mejor o no cometer una injusticia o ser víctima de ella. Los filósofos cínicos son la respuesta a un síntoma de una ciudad enferma, víctima de una crisis de valores de la que ya no se recuperará nunca, próxima a su hora crepuscular bajo la espada de Alejandro y a las puertas de la Grecia helenística.

Los cínicos no se conformaron ni con provocar ni con ser tábanos como Sócrates; enloquecieron, como Diógenes, un Sócrates enloquecido según Platón, y bajo su aspecto desaliñado, con su barba, su tosco manto, su bastón y su zurrón —un *clochard*, diría el cínico Emil Cioran—, vapulearon las conciencias de una época, el final de la época clásica y el inicio del mundo helenístico, que desde mediados del siglo IV a. C., o si se prefiere desde la muerte de Alejandro en el 323 a. C. vivió, en palabras de Sigmund Freud, en un continuo malestar de la cultura y de la civilización. Valiéndose de un hablar franco y desatado, de una prédica crítica y provocadora (*parresía*), se trataba de volver a la naturaleza, de recuperar —qué ingenuidad rousseauniana *avant la lettre*— la austeridad, la libertad de la vida simple, la bondad, la ascesis, la frugalidad (*eutéleia*) y la autarquía del buen salvaje, desconfiando de la sociedad, de la civilización, y apostando casi ecológicamente

—que no ecofeminismo— por un retorno desprendido y sin reservas ni reparos a la naturaleza. Poco importa al cínico que ello conlleve el que se hablase mal de ellos, la mala fama (*adoxía*), porque precisamente en esa mala reputación, en esa impopularidad, se hallaba para estos filósofos a la intemperie la prueba fehaciente de que su conducta era la correcta, la ejemplar. Ya no hay lugar para idealismos de tipo platónico ni intangibles mundos de las ideas, se trata de volver sobre las cosas más cercanas y próximas, sobre la vida cotidiana del aquí y el ahora, de ser una persona mostrenca, que no tiene casa ni hogar, ni señor ni amo conocido, que recupera para la inmanencia toda trascendencia.

Todo se fraguó de nuevo en Atenas, ciudad propicia a los aires frescos, también en las épocas de angustia, mirasen hacia el pasado con nostalgia o hacia el futuro con esperanza, de la mano de un cínico que, sin ser todavía un verdadero cínico, sin saber que contaría entre los cínicos, fue el precursor del cinismo: el bastardo Antístenes (*ca.* 445-360 a. C.), hijo de una esclava tracia —como la Magna Mater, Rea o Cibeles, decía—, discípulo de Sócrates y de Gorgias, admirador del esforzado Heracles con su resistencia (*kartería*) y del moralista Sócrates con su virtud (*areté*), apologista de la autosuficiencia (*autarkía*) y autodominio (*enkráteia*) del sabio como una vía hacia la felicidad. En suma, un defensor de que lo pequeño y lo natural es hermoso, de que el camino hacia la felicidad se consigue mediante la virtud y a través de hechos y no de palabras, ni sintiéndose ciudadano de Atenas ni de Corinto, sino ciudadano del mundo (cosmopolitismo) y reacuñando valores (*paracharáxis*) y recordando que solo la educación (*paideía*) puede salvar a nuestras almas de las tentaciones del deseo, del preocuparse más por tener que por ser.

Antístenes creía que la virtud del hombre y de la mujer era la misma y decía que le atizaría unos flechazos a Afrodita por haber corrompido a muchas bellas y buenas mujeres. La verdad es que no parece su filosofía tampoco demasiado sensible a los derechos de la mujer como sujeto cuando afirmaba que «hay que tener trato con mujeres que nos demuestren su agradecimiento», que hay que ir con prostitutas para no caer en la tentación de cometer adulterio, o cuando aconsejaba sobre qué tipo de mujer elegir como esposa lo siguiente: «Si es hermosa, será tuya y ajena; y si fea, solo tuya será la pena». Un último ejemplo sería el que recriminase a Sócrates no haber sabido educar bien a Jantipa, a la que consideraba «la mujer

más áspera de las que existen, han existido y existirán» (Jenofonte, *Banquete* 2, 10). Vemos, pues, los tópicos y clichés al uso sobre la amenaza latente de convivir con una mujer, a los que podemos sumar su poca consideración con las taberneras o prostitutas al referirse a ellas como cebadoras de los lechoncillos (*delphákia*) por la fuerza (Ateneo, *El banquete de los eruditos* 14 656F), una expresión, lechoncillos, utilizada desde la comedia aristofánica para referirse al sexo femenino.

Fue Diógenes de Sinope (*ca.* 400-323 a. C.), hijo de Olimpíade e Hicesias, el fundador del cinismo como escuela y el que hizo del reacuñar la moneda (*paracharáttein tò nómisma*), la transmutación de los valores y las costumbres inveteradas, la prioridad del cinismo, acompañado todo ellos de la anécdota y máxima chistosa (*chreíai*) como género literario serioburlesco, con una voluntad inequívocamente provocadora que removiese de su silla al lector acomodado en la convención. Acusado de falsificar moneda reacuñándola, abandonó Sinope y se dirigió a Atenas, en donde, próximo a Antístenes, se convirtió en defensor de la ley natural y la antropofagia, sin duda una *boutade* provocadora. Para nosotros resulta reveladora su defensa de la educación igualitaria para los dos sexos, la comunidad de mujeres y su apología del incesto, sin duda otra ingeniosa provocación más que una verdadera propuesta realizable en la práctica. Hay que insistir más en ese carácter demoledor y desafiante de la propuesta que en su posible realización efectiva en la práctica, porque los cínicos tuvieron no poco de ascéticos moralistas que tan solo pretendían con sus escandalosas propuestas cuestionar y censurar los valores dominantes que invitaban a una vida muelle y relajada corruptora del alma, de la moral y de la mismísima naturaleza humana.

Diógenes, sin embargo, y como correspondía al verdadero sabio, no tuvo vínculos familiares, rechazaba el matrimonio y condenaba el adulterio, y mantenía relaciones sexuales con cualquier tipo de mujer que tuviese a mano, en público y sin ruborizarse, como tampoco se sonrojaba al masturbarse ante sus conciudadanos, para la tradición y como apostilla Thomas Laqueur, «una suerte de masturbador ejemplar».[160] En su *República* defendió la comunidad de mujeres, la igualdad de derechos sexuales para hombres y mujeres,[161] el incesto entre madres e hijos, y entre hermanos y hermanas, y recomendaba a los hombres liarse con las criadas para dejar libres a sus mujeres para otros negocios amorosos. Asimismo,

las mujeres deberían practicar desnudas la gimnasia junto a los hombres, y la austeridad y el cosmopolitismo serían imperativos para todos los ciudadanos de la república cósmica universal (Filodemo, *Sobre los estoicos. Papiro Herculanense* n.º 399, col. XI).

¿Carácter, todo ello, liberador de la subordinación femenina? No está muy claro, ya que, junto a lo señalado, condenaba la homosexualidad y culpaba a las mujeres de ser origen de las tentaciones del deseo y, por tanto, inductoras de la perturbación del alma que provocaba la pasión amorosa y sucumbir a las coacciones del deseo y del eros; o aconsejaba evitar el trato con heteras y concubinas, si bien una anécdota que nos ha transmitido Ateneo dice que Diógenes, como Aristipo y Demóstenes, fue también amante de la cortesana Lais —quizás se trate de dos Lais diferentes —, a la que consideraba la «incontinencia de Grecia» y una prostituta compartida (Ateneo, *El banquete de los eruditos* 13 588C,E-F), y no fue amable con las prostitutas hermosas al calificarlas de «reinas» por conseguir todo lo que ordenaran (Estobeo 4, 21, 15). No son pocas las anécdotas de corte machista o misógino que parece ser salieron de su boca para prevenir al sabio del potencial peligro de la mujer, «áspides» o «víboras» cuchichean en los oídos entre ellas, o por citar un ejemplo el tradicional y tópico que «una bella mujer es un mal». Al ver a unas mujeres ahorcadas de un olivo exclamó: «¡Ojalá todos los árboles dieran un fruto semejante!». Y viendo a una mujer llevada por un torrente dijo: «Deja que el mal se lleve al mal» (*Inscripción Herculanense* n.º 264 Della Corte). De igual forma, no hay poca contradicción en la defensa de una educación igualitaria y avisos del tipo que «una joven que aprende a leer es como un puñal que se afila», comentario que será hecho suyo por Juvenal en su sátira sexta contra las mujeres. Incluso, al ser preguntado de dónde venía tras un viaje desde Esparta hasta Atenas, contestó: «De la residencia de los hombres a la de las mujeres», sin duda por ser víctima de ese espejismo filoespartano apologista de la austeridad y en donde las mujeres, en Esparta, practicaban ejercicios gimnásticos desnudas frente a la Atenas afeminada por el lujo y la molicie. No menos comprensivo fue con la homosexualidad y los homosexuales, a los que denominaba *hipoprostitutos* (Ateneo, *El banquete de los eruditos* 13 565C), y al ver a un jovencito afeminado le espetó: «¿No te avergüenzas de pretender ser inferior a lo que la naturaleza te hizo? Porque ella te hizo varón, pero tú te fuerzas a ser mujer» (Diógenes Laercio, *Vidas*

y opiniones de los filósofos ilustres 6, 65). Contamos, finalmente, con unas *Epístolas Pseudodiogénicas* para la propagación de la doctrina en época imperial romana. Entre ellas hay una destinada a Hiparquia (*Epístola* 3), en la que le muestra su admiración por dedicarse a la filosofía siendo mujer, y otra a Melesipa la sabia (*Epístola* 42), en la que defendía antes la masturbación que cantar el himeneo, es decir, que el matrimonio. En otra carta dirigida a Metrocles le aconsejaba mandar a paseo de buena gana a las mujeres incontinentes (*Epístola* 44), mientras que en una dirigida a Zenón de Citio (*Epístola* 47) le recordaba los pesares del matrimonio y la crianza de los hijos, de aquí el consejo de ni casarnos ni ser padres si queremos disfrutar de la tranquilidad del sabio.

Otro campeón del cinismo fue Crates de Tebas (368-288 a. C.), innovador por inaugurar la mezcla de lo serio y lo jocoso, lo que vino en llamarse *spoudaiogéloion* o serioburlesco. Se valía Crates de ello para insultar a las prostitutas, y otro dato curioso de su concepción sobre las uniones conyugales es que entregó a su hija en matrimonio dejándola treinta días a prueba. Pero lo interesante para nosotros es que se desposó con Hiparquia de Maronea (*ca.* 350-*ca.* 280 a. C.), hermana del cínico Metrocles, la única mujer que figura a título propio en la *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, por más que la tradición posterior convirtiese en tópica la relación del sabio Crates y la bella Hiparquia, restituyéndole el atributo que se espera de una esposa ejemplar, la belleza y no la sabiduría. Contamos también con unas *Epístolas Pseudoepigráficas* atribuidas a Crates, en donde recomienda a Mnaso ser comedida en el adorno como Penélope y Alcestis por su virtud (*Epístola* 9), y a Hiparquia (*Epístola* 28; 29) le recuerda que «las mujeres no nacen inferiores a los hombres» ni se nos puede convencer de que la mujer es débil por naturaleza. Reveladora es asimismo la carta en la que le conmina: deja que «esos pequeños servicios de hilandera los hagan las demás mujeres, que no aspiran a ninguna de las mismas cosas que tú» (*Epístola* 32; *cf. Epístola* 30).[162]

Hiparquia renunció a su riqueza y a su nobleza para vestir el hábito del cínico y no se resignó a aceptar como marido a aquel que eligiese su familia, sino que se unió a Crates, ocho o diez años más joven que ella, con la consumación sexual en su unión pública o boda de perros, la famosa *kynogamía* (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* 1, 14, 145; 150 y 153; *Suda*, *s. v. Crates*), que ha sido

interpretada, junto a la masturbación pública de Diógenes, como una «profesión de animalidad».[163] Llegó incluso a amenazar con suicidarse si no se le permitía contraer matrimonio con Crates. Asistía también con él a banquetes, abandonando la lanzadera y cambiándola por la educación (*paideía*), preferible frente al tiempo que hubiera gastado en el telar (Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* 6, 96-98), e incluso se mostró desnuda, despojándose del tosco manto cínico, ante Teodoro e introdujo a su hijo Pasicles en la vida del burdel.

Debería ser la figura de Hiparquia la que nos sirviese de prueba sobre la supuesta igualdad de género defendida por los cínicos. Un primer indicio probatorio sería el hecho de que los cínicos admitiesen mujeres entre los miembros de la Secta del Perro y abrieran una puerta a que ellas pudieran acceder a ese ámbito tan masculino de la grecidad como es el de la filosofía, excepción hecha del pitagorismo y, en cierta manera, las relaciones de los sofistas con Aspasia y el círculo de Pericles. Sabemos que Hiparquia escribió unas *Hipótesis filosóficas*, algunos *Epiqueremas,* o silogismos acompañados de prueba, y unas *Cuestiones a Teodoro llamado el Ateo* (*Suda*, *s. v. Hiparquia*).

Hay, no obstante, algunos matices importantes de la filosofía cínica que reclaman un llamamiento a la prudencia para aquellos que ven en dicha filosofía una defensa de la emancipación de la mujer, algo que, no nos cansaremos de repetir, no sucedió nunca en el mundo antiguo ni hasta nuestros días, y no en todas las latitudes ni en nuestro entorno inmediato. Los cínicos, como es sabido, desconfiaban del enamoramiento y del amor, como desconfiaban en general de cualquier pasión que pudiera condicionar la «ataraxia» del sabio. No es menos cierto que, en cambio, defendían el sexo y la sexualidad como un elemento natural, casi un amor libre contracultural, y por tanto parecería que positivo, pero tampoco debería ello llevarnos a engaño porque se trata más bien de un indiferente (*adiáfora*), una actividad que no cierra el camino hacia la sabiduría y para nada pernicioso desde un punto de vista moral. De hecho, Antístenes, avanzándose a Ovidio y su arte de enamorar, reivindicaba que una relación sexual reclama del consentimiento de ambas partes. Pero, sin duda, la prueba más incontestable de esa cierta autonomía y libertad de la mujer es el hecho de que fue Hiparquia quien decidió, contra viento y marea y frente al deseo de familiares y el consejo del propio Crates, seguir al filósofo de Tebas

y celebrar una boda perruna o *canigamia*, elección también sorprendente en una filosofía, especialmente Diógenes, que defendía que ninguna edad era adecuada para el matrimonio.

Si pasamos al asunto de la prostitución, vuelve a ser vista como un indiferente, ni buena ni mala, quizás incluso un remedio a la tentación del adulterio, pero, como en el caso de la sexualidad, además de un lujo demasiado caro, siempre prevalece el consejo de que es mejor la abstinencia que la dependencia, mejor rechazar las coacciones del deseo y la tiranía de los placeres que sucumbir a ellos. Si es vista como un servicio —recordemos el caso de Pasicles —, bienvenida sea; si como una pasión, es un error fatal que nos desvía del camino hacia la felicidad.

Es importante asimismo no confundir el comunismo marital con el desenfreno erótico. Las uniones libres no responden a motivación erótica alguna y la colectivización de las mujeres se ajusta precisamente a la finalidad de mitigar o sofocar el riesgo que supone el deseo sobre la mujer del prójimo. Los cínicos continúan viendo en el erotismo femenino un peligro y una amenaza para los hombres, una distracción sobre lo verdaderamente importante, la práctica de la comunidad de mujeres, incluso la prostitución garantizaría la supresión de los peligros del adulterio y, por tanto, abriría otra vía hacia la felicidad al hallar un motivo menos de perturbación del alma.

Podríamos aumentar la nómina de cínicos ilustres desde el siglo IV a. C. al siglo VI d. C., con el hermano de Hiparquia, Metrocles; con Onesícrito; Mónimo; Bión de Borístenes, hijo de una prostituta y usuario del tópico de la esposa gruñona; Menipo; Cércidas, defensor de frecuentar a las prostitutas del ágora para evitar cualquier relación duradera que nos pueda desviar de lo importante; Teles; Menedemo; Demetrio; Demónax; Peregrino Proteo; Varrón; Dión Crisóstomo; el emperador Juliano el Apóstata o Luciano de Samósata…, estos tres últimos los más interesantes y originales, pero no hallaríamos nada demasiado nuevo o revolucionario relativo a la mujer. En muchos de ellos se mezclan ya elementos de la cultura romana, apologista y crítica a partes iguales con el cinismo, y no pocas influencias del estoicismo. Su mundo está muy lejano ya de las preocupaciones e inquietudes de la Grecia clásica. Lo que sí es revelador es que solo hubo una mujer miembro indudable de la secta del perro, Hiparquia, algo sorprendente en una supuesta filosofía inclusiva y emancipadora de la mujer.

¿Filosofía intempestiva y subversiva? Sin dudarlo. ¿Filosofía vitalista y jovial? No tanto, siendo una filosofía que hizo de la frugalidad y la austeridad virtud y del antihedonismo una militancia, que influyó mucho sobre la poesía moralizante de época helenística. Friedrich Nietzsche tenía razón al ver el verdadero sentido de la filosofía cínica: «Quien poco posee, tanto menos es poseído» («Del nuevo ídolo», *Así habló Zaratustra*), y ahí habría que ver también el sentido del comunismo marital, no ser poseído por la posesión de una sola mujer. ¿Filosofía emancipadora de la mujer? No lo creo, más bien se valió de ellas para escandalizar, también mediante la risa, y no es fácil saber cuánto de emancipatorio hay en toda esta filosofía en la que el escándalo y el exhibicionismo, el impudor cínico, parece que modularon las acciones de sus miembros más para denunciar la desnaturalización del ser humano víctima del lujo y la molicie, de la *pleonexía* o acumulación de riquezas, que para reivindicar realmente una igualdad real entre los sexos.

La filosofía de los cínicos está trufada de los mismos clichés sobre las mujeres que recorren todo el pensamiento griego, desde su segunda naturaleza como bello mal, hasta su única razón de ser como un mal necesario. No hay nada de feminismo en la filosofía cínica, como no hay nada de feminismo —quien lo encuentre es víctima del uso inmoderado del anacronismo— en ninguna filosofía de la Antigüedad. Ello no es óbice para sí ver en Hiparquia a una persona emancipada, pero no a una mujer emancipada, no a una mujer en sí, siempre ligada a la figura de Crates. La mujer cínica es una mujer masculinizada, que viste con una corta túnica y deambula errante y libremente porque en realidad ha sido convertida, travestida, en género varón.[164] Ese talante de reivindicación como sujeto nos lo transmite con viveza el epigrama de Antípatro a ella dedicado y recogido en la *Antología palatina* (VII, 413), pero seguro es más una provocación que una reivindicación:

Yo, Hiparquia, las labores de mujeres de amplios vestidos
no escogí, sino la vida vigorosa de los fuertes Perros.
No me quitaron las ropas sujetas con fíbulas,
ni el pie calzado, ni la cinta perfumada,
sino la alforja y el bastón, el doble manto
y el duro suelo como lecho.
Y así soy mejor por mis conocimientos
que Atalanta la de Menalión lo es en la caza.[165]

Textos ilustrativos

> Afirmaba continuamente [Antístenes]: «Prefiero someterme a la locura antes que al placer». Y también que «hay que tener trato con mujeres que nos demuestren su agradecimiento». (…) «Si es hermosa, será tuya y también ajena; y si fea, solo tuya será la pena».
>
> Al ver una vez a un adúltero que iba huyendo, comentó: «¡Qué desdichado, de qué peligro podía haberse librado por el precio de un óbolo! [la tarifa de una cortesana barata]».
>
> Si alguna vez contemplaba a una mujer muy alhajada, se dirigía a su casa e incitaba a su marido a sacar su caballo y sus armas; de forma que, si las tenía, le permitía exhibir su lujo, ya que podía defenderse con ellas. Pero en caso contrario, le ordenaba prescindir del boato. (…)
>
> La virtud del hombre y la de la mujer es la misma.
>
> ANTÍSTENES, en Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 6, 3; 6, 4; 6, 10; 6, 12; traducción de Carlos García Gual

> Al ver a una mujer transportada en una litera, dijo: «La jaula no está proporcionada a la fiera».
>
> Al ver a un vencedor olímpico que miraba embelesadamente a una hetera, dijo: «Ved a un carnero furioso en la pelea que es arrastrado del dogal por una muchachuela cualquiera». Decía que las heteras hermosas eran parecidas a un dulce envenenado.
>
> Al ver al hijo de una hetera tirar piedras a la gente, le dijo: «Ten cuidado, no le des a tu padre».
>
> DIÓGENES, en Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 6, 51; 6, 61; 6 62; traducción de Carlos García Gual

---

159 Carlos García Gual nos ha proporcionado, junto a una excelente introducción a la filosofía cínica, una traducción titulada *La secta del perro. Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos cínicos*, Alianza Editorial, Madrid, 1987. Excelente también la antología de Ignacio Pajón Leyra, *Los filósofos cínicos*. Antología de textos, Editorial Tecnos, Madrid, 2019. 160 Thomas Laqueur, *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*, Fondo de Cultura económica, Buenos Aires, 2007, p. 261 [Nueva York, 2003]. 161 Suzanne Husson, *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Librairie J. Vrin, París, 2015, pp. 109-110 y 128-130. 162 Traducciones de José A. Martín García, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Ediciones Akal, Madrid, 2008. 163 Maria Daraki y Gilbert Romeyer-Dherbey, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Ediciones Akal, Madrid, 2008, p. 10. 164 *Ibidem*, p. 14. 165 Traducción de Ignacio Pajón Leyra, *Los filósofos cínicos…*, *op. cit.*, pp. 67 y 222.

LA HISTORIOGRAFÍA GRIEGA: UN BREVÍSIMO APUNTE

No, no puedo olvidarme, ni aunque sea sucintamente, de la historiografía como escuela de maestros de verdad. Permítame el lector o lectora un breve excurso sobre historiografía griega, sobre Clío, hermana en los géneros en prosa de la filosofía.

Desde sus orígenes en la Grecia arcaica, con Hecateo de Mileto, Janto de Sardes o Caronte de Lámpsaco, fue la historiografía sensible a las cuestiones de género, en especial en su propensión hacia la etnografía y su inclinación a escandalizarse frente a la sumisión de los bárbaros a sus mujeres, sobre todo la de los persas y sus conjuras de harén con eunucos y odaliscas.

No voy a detenerme a narrar qué nos explicaron sobre las mujeres Heródoto (484-425 a. C.) o Tucídides (460-¿396? a. C.), los gigantes de la historiografía griega. De Jenofonte podríamos recordar aquí la legislación de Licurgo relativa a las mujeres espartanas (Jenofonte, *República de los lacedemonios* 1, 3-9), información que podemos complementar con la *Vida de Licurgo* de Plutarco. Pero sí querría señalar que la historia gustó de narrar anécdotas sobre las virtudes y vicios de las mujeres de la Grecia antigua, sobre princesas y reinas persas como Atosa, protagonista de *Los persas* de Esquilo, o sobre el silencio normativo de la mujer en la Atenas de Pericles. Heródoto fue mucho más propenso a las cuestiones de género, ya que sus *lógoi* o historias viajaban por Egipto, por Escitia, por Persia, y allí a menudo se vivía en un mundo al revés, en donde las mujeres mandaban y los hombres obedecían, en donde las mujeres orinaban de pie y los hombres en cuclillas. Sus retratos de mujeres son memorables, como Artemisia, la tirana de su ciudad, Halicarnaso, y miembro del estado mayor de Jerjes, o como la madre vengativa Tomiris que derrotó a Ciro el Grande, protagonista de la ópera de Reinhard Keiser *Die grossmütige Tomyris* (1717). En Tucídides la presencia femenina es más tangencial, víctimas las mujeres de la

sinrazón de la guerra y personajes secundarios de una historia, la de las guerras del Peloponeso, y de un asunto —la guerra— de hombres.[166] El realismo político de Tucídides nos describe el destino de las mujeres en los conflictos bélicos: ser convertidas en esclavas. Pero también nos habla de mujeres que combaten por sus casas y por su ciudad (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* 2, 4; 3, 74), pero que nunca deben provocar que se hable mal de ellas, como nos recuerda en el discurso fúnebre de Pericles a los caídos en el primer año de guerra. Nada nuevo, pues, bajo el sol.

Textos ilustrativos

> Los egipcios, en correspondencia con su singular clima y con su río, que presenta un carácter distinto al de los demás ríos, han adoptado en casi todo costumbres y leyes contrarias a las de los demás pueblos. Entre ellos son las mujeres las que van al mercado y hacen las compras, en tanto que los hombres se quedan en casa tejiendo. Y mientras que los demás pueblos tejen echando la trama hacia arriba, los egipcios lo hacen hacia abajo. Los hombres llevan los fardos sobre la cabeza; las mujeres sobre los hombros. Las mujeres orinan de pie; los hombres, en cuclillas. Hacen sus necesidades en casa, pero comen fuera, en las calles, alegando, al respecto, que las necesidades poco decorosas —pero ineludibles— hay que hacerlas a solas, y a la luz pública las que no lo son. Ninguna mujer ejerce el sacerdocio de dios o diosa alguno; los hombres, en cambio, ejercen el de todos los dioses y diosas. Los hijos, si no quieren, no tienen ninguna obligación de mantener a sus padres, pero las hijas, aunque no quieran, tienen una obligación estricta.
>
> HERÓDOTO, *Historia* 2, 35;
>
> traducción de Carlos Schrader

> Y si es necesario que me refiera a la virtud femenina, a propósito de las que ahora vivirán en la viudez, lo expresaré todo con un breve consejo: si no os mostráis inferiores a vuestra naturaleza, vuestra reputación será grande, y será grande la de aquella cuyas virtudes o defectos anden lo menos posible en boca de los hombres.
>
> TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso* 2, 45;
>
> traducción de Juan José Torres Esabarranch

> También allí [en Esparta] se ha demostrado que el sexo masculino es más capaz de guardar moderación que la condición femenina.
>
> JENOFONTE, *La república de los lacedemonios* 3, 4;
>
> traducción de Orlando Guntiñas Tuñón

---

166 Véanse las páginas de Suzanne Saïd, *Le Monde à l'envers…, op. cit.*

3.

LA GRECIA HELENÍSTICA

La filosofía de los cínicos era un síntoma de una época de crisis y a la vez de una época de transición. Esa contracultura certificaba la decadencia de la *pólis* como modelo de organización política y el tránsito a una nueva época que sería bautizada en 1877 por Johann Gustav Droysen como época helenística (323-31 a. C.), una historia de los sucesores de Alejandro y del helenismo anunciada por el genio y la política del soberano macedonio de acercamiento entre Oriente y Occidente, entre griegos y persas, en palabras del historiador alemán, un individuo al que estaba reservada una misión superior al mero hecho de existir. Alejandro marcaba en la historia del mundo el final de un periodo clásico y el inicio de una nueva era.

Época de sobresaltos políticos y militares, en ese periodo, y hasta la llegada de la cosmopolita y estoica Roma, la unidad solo se consiguió al participar de una cultura y de una civilización conocida como helenismo, la primera vez en la historia universal que la dominación mundial orbitaba desde Europa. Pero no nos engañemos, la asimilación siempre conlleva alienación y esos hombres y mujeres que habían vivido seguros en la *vita activa* de la comunidad de la *pólis*, por echar mano de una idea de Hannah Arendt, pronto se sintieron huérfanos de identidad al ver cómo el ágora dejaba de ser plaza pública, política, para devenir tan solo mercado y que por ella circulaban y deambulaban entre «nosotros» los «otros», griegos mezclados con bárbaros, autóctonos con extranjeros, conocidos con extraños. Si antes el multiculturalismo solo tocaba tangencialmente los puertos o emporios comerciales, El Pireo en Atenas, Náucratis en Egipto, Siracusa en Sicilia, las ciudades portuarias de la costa jonia como Mileto, ahora los antes ciudadanos pasaban a ser súbditos, casi siempre de una cultura y un

pueblo extranjero, de habla y cultura griega, sí, pero casi nunca nacido de la tierra. La realeza como forma política sepultó por siglos a la democracia, y la ciudad, la *pólis*, desaparecía como forma de organización territorial o estatal; nuevas ligas y nuevos imperios, los de los diadocos o sucesores de Alejandro se repartieron el mundo hasta la llegada de Roma en el 146 a. C. y la caída de Corinto: Tracia para Lisímaco, Asia para Antígono, Babilonia para Seleuco, Egipto para Ptolomeo y Macedonia y Grecia para Casandro.

Todo ello, lo hemos visto ya, se presagiaba en las transformaciones sociales y políticas, con el aumento del individualismo y las ambiciones de poder personal. El siglo IV a. C., exhausto, recaía una y otra vez en la enfermedad de las guerras estatales y sociales y solo al final, con el imperialismo macedonio, pareció que llegaba la seguridad a un altísimo precio y tan ajeno a los griegos como el de la libertad. Se saltaba de hegemonía a hegemonía, primero la espartana, después la tebana, finalmente la macedónica. Atenas intentó recuperar su influencia con la Segunda Liga (378-355 a. C.), pero fue solo flor de un día. Tras las conquistas de Alejandro muchos buscaron mejor suerte como mercenarios en Caria o Bactria —los soldados fanfarrones pueblan la Comedia Nueva— y también fue efímera la Atenas ilustrada del tirano Demetrio de Falero (317-307 a. C.), discípulo de Teofrasto y tan cercana a la escuela peripatética, a la causa promacedónica y los ideales aristotélicos. La Comedia Nueva de Menandro reflejó muy nítidamente los valores de la pequeña burguesía de la Atenas helenística en donde la libertad de palabra o *parresía* ya no era posible y sus ciudadanos cifraban sus esperanzas en la diosa Fortuna (*Týche*).

Las mujeres del siglo IV a. C. se habían ido dejando sentir en su singularidad, como nos muestran las terracotas, y en los personajes de la Comedia Nueva se observa una personalidad de las mujeres de las clases dominantes con más carácter. Pero no nos engañemos, su capacidad para heredar sigue estando cuestionada (Iseo, *Sobre la herencia de Pirro* 3), pero no negada, ya que contamos con mujeres que heredaron bienes raíces e inmuebles (*éngaia/épipla*); el matrimonio siguió siendo su lugar natural. Sí que es cierto que en ese final de siglo vamos a empezar a ver a mujeres, más allá de lo habitual en su presencia en los sacerdocios, como sujetos económicos, propietarias de esclavos (Lisias, *Contra Pancleón*

23,10),[167] un anuncio de lo que será habitual en época helenística cuando las encontremos en casi todas las profesiones y negocios. La epigrafía nos vuelve a mostrar una realidad muy diferente lejana del ideal sobre la mujer en las fuentes literarias del periodo, y no es infrecuente encontrar a mujeres que nos han legado fundaciones testamentarias, como Epicteta de Tera entre los años 210-195 a. C. (*Inscriptiones Graecae* XII 3, 330), o a alguna de ellas ejerciendo el evergetismo como benefactora de su ciudad, propietaria de talleres y viñedos, como Arquipa de Cumas de Eólida hacia el 130 a. C. A ellas podemos sumar a arrendatarias de tierras, como Dorotea en la Beocia de la segunda mitad del siglo III a. C. o a prestamistas como Nicareta de Tespias hacia el último cuarto del siglo III a. C.[168]

En donde también adquieren las mujeres un rol destacado es en la monarquía y en la sucesión. La época helenística, quizás siguiendo el modelo de Olimpia (u Olimpíade), la madre de Alejandro, es la época de las reinas, cerrando el periodo la más famosa de todas ellas: Cleopatra VII.[169]

Esa época helenística vio surgir nuevos géneros literarios y Alejandría sustituyó a Atenas como epicentro cultural. La poesía erudita brilló con Calímaco y su inspiradora *Cabellera de Berenice*, el bucolismo con los idilios de Teócrito, el mito de Medea, las amazonas o las lemnias con Apolonio de Rodas. Las ciencias brillaron con fuerza en la Biblioteca y el Museo alejandrinos y el arte plasmó el sentir de la época con formas manieristas y afectadas como las del Laocoonte. Después vendría la literatura griega de la época imperial romana, con Plutarco, la segunda sofística, la novela tan sensible a la mujer, como la *Quéreas y Calírroe* de Caritón de Afrodisias. Pero todo ello es otra historia de las mujeres, también de larga duración.

La filosofía helenística actuará de nuevo como tornavoz del patriarcado heleno, pero ahora los individuos se replegarán sobre sí mismos para pasar desapercibidos ante tan cambiante estabilidad política. La seguridad se pagó con el precio de la libertad y el silencio ocupó las tribunas de la filosofía política. No cabe duda de que las crisis son menos crisis de lo que se jalea, pero no menos cierto es que los tópicos siempre tienen un componente de verdad, aunque esa verdad se construya a base de algunas falsedades, que, al fin y al cabo, también forman parte de la historia. Las escuelas filosóficas, situadas todas ellas en un kilómetro a la redonda del centro de la Atenas helenística, sustituyen al ágora y a la Acrópolis

como punto de reunión y de reflexión, salvo quizás en el caso de esos filósofos de transición entre dos épocas y a la intemperie que fueron los cínicos.

---

167 David M. Schaps, *Economic Rights of Women…*, *op. cit.*, p. 9. 168 Claude Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Diffusion de Boccard, París, 1970; Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt from Alexander to Cleopatra*, Schocken Books, Nueva York, 1984; José Luis Calvo Martínez, «La mujer en época helenística», en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *Hijas de Afrodita…*, *op. cit.*, pp. 87-114; Riet Van Bremen, *The Limits of Participation. Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods*, J.C. Gieben, Ámsterdam, 1996; Sarah B. Pomeroy, *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities,* Clarendon Press, Oxford, 1997; Anne-Marie Vérilhac y Claude Vial, *Le mariage grec. Du vie siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste*, Suppléments au BCH 32, Atenas, 1998; Franca Ferrandini Troisi, *La donna nella società ellenistica: testimonianze epigrafiche*, Edipuglia, Bari, 2000; Anne Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, Sedes, París, 2002; Inés Calero Secall, *La capacidad jurídica de las mujeres griegas en época helenística. La epigrafía como fuente*, Universidad de Málaga, Málaga, 2004; Evangélos Karabélias, *Recherches sur la condition juridique et sociale de la fille unique dans le monde grec ancien excepté Athènes*, Académie d'Athènes, Atenas, 2004; Manel García Sánchez, «Les femmes et les amphores: épigraphie amphorique rhodienne et histoire de la femme dans le monde hellénistique», *BCH* 132 (1), 2008, pp. 283-310; Manel García Sánchez, «Les dones, les àmfores i la història de la dona en època hel·lenística», en Joana Zaragoza y Gemma Fortea (eds.), *Gynaikes/mulieres. Mirades sobre la dona a Grècia i a Roma*, Arola Editors, Tarragona, 2012, pp. 107-129. 169 Grace H. Macurdy, *Hellenistic Queens. A Study of Woman-Power in Macedonia, Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1932; Elizabeth D. Carney y Sabine Müller (eds.), *The Routledge Companion to Women and Monarchy in the Ancient Mediterranean World, Routledge*, Oxford-Nueva York, 2020; Borja Antela-Bernárdez, *Apología de Olimpia del Épiro*. Tres ensayos críticos, Ediciones Clásicas, Madrid, 2022.

MUJERES EN EL JARDÍN DE EPICURO

Tras el cinismo, a caballo entre la época clásica y la helenística, fue el epicureísmo la segunda gran escuela filosófica helenística, fundada por Epicuro de Samos (341-270 a. C.), hijo de colonos atenienses, un maestro de escuela, Neocles, y una sacerdotisa o curandera, Queréstrata, que realizaba ritos purificadores y recitaba ensalmos —seguro que un chisme malintencionado—. Fue discípulo, en Teos, de Nausífanes, que lo introdujo en el atomismo de Demócrito, y al que Epicuro calificó más tarde de analfabeto y prostituta, un insulto políticamente incorrecto. En el año 310 a. C. desarrolló su actividad en Lámpsaco y allí entró en contacto con algunos de las miembros de su escuela que se mostrarían como sus más fieles seguidores, entre ellos Temista, la esposa de Leonteo, y la cortesana Hedeia de Cízico, con un nombre, Hedeia (Placer), *ad hoc* para una prostituta. Abrió su escuela filosófica, el Jardín, un huerto en el camino del Dípilon, en una Atenas crepuscular el año 323 a. C., al que mujeres, esclavos de uno y otro sexo, ancianos y niños acudían a dialogar con él: «Nadie por ser joven en filosofar ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud de su alma» (Epicuro, *Carta a Meneceo* 122). Según Séneca (*Epístolas morales a Lucilio* 2, 21, 10), a la entrada del Jardín se podía leer esta inscripción: «Huésped, aquí estarás bien, aquí el bien supremo es el placer» (*Hospes hic bene manebis, hic summum bonum voluptas est*) y mediante el goce del placer se recordaba que se podía calmar la angustia. La misma escuela en donde también las lenguas viperinas que siempre anatemizaron al hedonismo epicúreo decían que vivía con la hetera Leontio, amiga de Lancia, la amante de Demetrio Poliorcetes, que según las malas lenguas intercedió ante el político por la protección del maestro, o que mantenía una relación adúltera con Temista, sumidos en una vida disoluta por los placeres y la sexualidad desatada. Contrariamente, lo que se preconizaba era un uso moderado y prudente de los placeres y se proclamaba que

«vana es la palabra de aquel filósofo que no remedia ninguna dolencia del hombre» (Epicuro, fr. 221 Usener), una declaración de desconfianza sobre una *paideía* clásica, o educación (*agogé*), distracción (*diagogé*) de la búsqueda de la auténtica felicidad a través del placer mediante un hedonismo domesticado, como sobre ese «jardinero de almas» y de su defensa de una vida sencilla, de su «filosofía como un arte de vivir», sentenció Friedrich Nietzsche: «Un jardincito, higos, queso y tres o cuatro amigos, esa fue la opulencia de Epicuro» (*El caminante y su sombra*, 192). Un *carpe diem* ciertamente moderado y ejemplar.

Parece ser que la escuela epicúrea fue poco amiga de las muchedumbres y de los placeres de la masa, en la misma línea seguida por el cinismo, filosofía sin embargo rechazada por Epicuro. También abogaba como los cínicos por la igualdad de los sexos en cuanto a las facultades intelectuales se refiere. Así, en el Jardín se habrían formado como discípulas Temista y Leontio, compañera de Metrodoro, el amigo fiel de Epicuro y hermano de Batis, la esposa de Idomeneo, que habría escrito una invectiva contra Teofrasto elogiada por su estilo por Cicerón. A ellas se sumarían los nombres de varias heteras, como Mammario (Tetas), Hedeia, la amante de Polieno, Erotio y Nicidio, además de Boídion, añadida a la nómina por Plutarco (*Moralia* 1097 E). Pero quizás una vez más nos hallemos ante una escuela filosófica que apuesta más por el rechazo de lo público que por el igualitarismo, recordemos el lema de Epicuro, *láthe bíosas*, vive ocultamente, un paso inadvertido por la vida que el epicúreo Horacio defendió también como un precepto inexcusable para ser feliz (Horacio, *Epístolas* 1, 17, 10). Los epicúreos hicieron de la amistad una virtud cardinal y en su vida en el Jardín se renunció a lo político en favor de ese afecto desinteresado, de esa virtud tan helénica como la amistad, la *philía* (Epicuro, *Máximas capitales* 27).

Una ética material y hedonista como el epicureísmo hubo de tratar, sin duda, sobre la mujer, por lo menos como causa de perturbación por su asociación con la pasión erótica o su supuesta afición a la posesión de bienes materiales no necesarios para la vida. Una ética utilitarista que identificaba la felicidad con el goce de los placeres hubo de definir con mucha precisión qué placeres eran aconsejables y cuáles no. Una aritmética del cálculo hedonista (*Carta a Meneceo* 130) y una dieta del espíritu eran esenciales, y así Epicuro distinguió entre placeres dinámicos, destructivos, y placeres

catastemáticos, equilibrados, estables, constitutivos y positivos. A esta categorización añadió una complementaria, a saber, distinguir entre placeres naturales y necesarios, por ejemplo, aplacar la sed; naturales y no necesarios, así el comer con gula; y placeres ni naturales ni necesarios, los bienes materiales en demasía o el lujo. La naturaleza nos ha destinado al placer, que no es otra cosa que la ausencia de dolor, como se ha dicho, la negación de una negatividad. La epistemología y la física se subordinaban ahora al único camino hacia la felicidad: una ética hedonista de los pequeños placeres. Se trata de conocer el mundo y corregir las distorsiones cognitivas para evitar los sufrimientos del alma.

Esta ética encrática y austera se complementaba con un «tetrafármaco» para paliar la infelicidad mediante la prudencia de no pensar en la muerte —Antonio Machado dijo que no era fácil «saltarnos la muerte a la torera con helénica agilidad porque en todo salto propiamente dicho la muerte salta con nosotros» (*Juan de Mairena*)—, no temer a los dioses, sosteniendo que el mal es fácil de soportar y el bien fácil de procurar disfrutando de los placeres equilibrados, en definitiva, no abrumarse ni con el vivir ni con el no vivir (Epicuro, *Carta a Meneceo* 123-127). Combinando estos cuatro paliativos se conseguiría la ausencia de dolor (*aponía*), la autosuficiencia (*autárkeia*) y la tranquilidad del alma (*ataraxía*), esto es la *joie de vivre* (*euphrosýne*) y el gozo de vivir.

¿Cómo podían contribuir las mujeres a todo ello en esa época de desconcierto que fue el helenismo? Por desgracia, es poco lo conservado de la filosofía de Epicuro, ni en su *Carta a Meneceo* ni en sus *Máximas capitales*, pequeña biblia del epicureísmo, ni en las *Sentencias vaticanas* se nos revela nada de particular en lo relativo a las asimetrías del género, más allá de que quizás la propia carta dirigida a una mujer ya sea significativa por sí misma, las *Epístolas a Temista* o a la pequeña Leontio. No resulta fácil recomponer completamente el pensamiento de Epicuro sobre el género femenino porque de su inmensa obra —según Diógenes Laercio, escribió más que cualquier otro filósofo de la Antigüedad— solo conservamos unos paupérrimos legajos, de lo que, según Georg Wilhelm Friedrich Hegel, equivocadamente, tampoco había por qué lamentarse. Pero una vez más nos asalta la duda entre la aceptación de discípulas, esposas, esclavas o concubinas en el Jardín de Epicuro, y los consejos epicúreos que nos transmite el epicúreo Diógenes Laercio sobre las normas de conducta del sabio: abstenerse de la unión

sexual (*éros*) con mujer, no enamorarse, desconfiar de que el placer sexual le produzca nunca provecho o que «en algún revés de la vida puede contraer matrimonio». Acostumbraba a disuadir sobre la unión conyugal como una relación no esencial, aunque quizás más por las preocupaciones y obligaciones que genera la crianza de los hijos que por la necesidad de vivir en compañía. En su testamento dispuso el funeral de su madre, dio orden de manumitir a su esclava Fedrion y dejó fijada una dote para el matrimonio de la hija de Metrodoro, siempre que se comportara bien y se mostrase obediente con Hermarco, el heredero de la dirección del Jardín. De nuevo, pues, las mismas contradicciones que entre los cínicos al defender la igualdad entre los sexos, pero a la vez ver en la mujer un mal necesario, un bello mal o una amenaza potencial.

A mediados del siglo II de nuestra era, un prohombre de Licia, en la Turquía actual, Diógenes de Enoanda, rindió un soberbio homenaje al maestro del Jardín ordenando cincelar en un imponente mural la doctrina de Epicuro. Allí, entre las piedras que hablan, se nos conserva también una conmovedora y afectuosa carta de Epicuro a su madre, en la que le ordena, junto a su padre, «disfrutar cada uno en compañía del otro», ver cuán útil es filosofar y soportar el pesar, siempre breve, y apreciar el placer, siempre próximo. De ningún filósofo de la Antigüedad tenemos una muestra de afecto filial como esta. En esa misma época, la emperatriz Plotina, esposa de Trajano, intentó sin éxito revitalizar la escuela epicúrea.

El epicureísmo ha sido víctima de la mojigatería de la historia y el Jardín de Epicuro visto como un cenáculo de orgías y contubernios, con certeza por culpa de Roma y sus bacanales de Trimalción y Federico Fellini. Su condena ha sido amplificada por la voz de nombres ilustres desde la Antigüedad hasta nuestros días, como denunció su apologista Francisco de Quevedo en su *Defensa de Epicuro contra la común opinión* frente a los que lo tenían «por glotón» y hacían de él «proverbio de la embriaguez y deshonesta lascivia», o como se quejaba Denis Diderot en la *Enciclopedia* al lamentar que «jamás filosofía alguna fue menos entendida y más calumniada». Cicerón se preguntaba escandalizado sobre qué necesidad había de introducir al placer en la asamblea de las virtudes, «como una meretriz en una reunión de matronas» (*Del supremo bien y el supremo mal* 2, 11). Por poner un último ejemplo, Dante situó a Epicuro en el infierno por negar la inmortalidad del

alma al reducirla a la burda materialidad.

Pocas reflexiones como la epicúrea fueron tan diáfanas al resaltar la finalidad terapéutica de la filosofía helenística.[170] Decía el filósofo de Samos que «vacío es el argumento de aquel filósofo que no permite curar ningún sufrimiento humano. Pues de la misma manera que de nada sirve un arte médico que no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad ninguna en la filosofía si no erradica el sufrimiento del alma». La utilidad, sin embargo, de esa filosofía para la felicidad, para la vida, más allá de recodarnos la necesidad ineludible del gozo de vivir y del reír (*Sentencias vaticanas* 41), fue hacer de la amistad un socorro en aquellas épocas en las que la justicia social brillaba por su ausencia y del placer el único bálsamo para paliar el dolor de la existencia cuando nos asalta la angustia, como en aquella turbulenta y alienante época helenística en la que Epicuro aconsejaba la retirada de la vida pública y el refugio tranquilo y privado en su Jardín.

De aquella amistad fue partícipe Menandro (342/1-293/2 a. C.), hijo de Diopites y Hegéstrata, el autor más importante de la llamada Comedia Nueva, discípulo también del filósofo Teofrasto y autor de la filosófica máxima transmitida por el romano Terencio: «Soy un hombre, nada de lo humano considero que me sea ajeno» (*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*). Una tradición de la Antigüedad lo relaciona, cómo no, con la hetera Glícera, personaje también de una comedia con un título tan elocuente como *El misógino*. Entre la lista de desventurados que pueblan sus comedias, la mujer ocupó un lugar destacado, así como la reivindicación de la igualdad social, la solidaridad y una paz que pusiese fin a las angustias del momento. Esclavas y nodrizas son las protectoras de niños adulterinos y abandonados, junto a heteras y concubinas —*La concubina* es el título de otra de sus obras—, las figuras más destacadas de sus comedias, muchas veces jóvenes de buena familia expuestas en la infancia y recuperadas para el matrimonio tras su reconocimiento.[171] Para Menandro lo que también define a las mujeres, cuando no han sido bien educadas por un padre rudo, son sus malas artes (*El misántropo* 380-390), eso cuando no las pierde su afición al vino (*El misántropo* 855-857).

Textos ilustrativos

> De igual modo que tengan a su cargo a la hija de Metrodoro, y que, al llegar ella a la edad conveniente, la den en matrimonio a aquel que Hermarco elija de entre los que

filosofan en su compañía, siempre que ella sea de buena disposición y obediente a Hermarco.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 10, 19; traducción de Carlos García Gual

De la unión sexual con mujer el sabio se abstendrá cuando lo prohíban las leyes, según dice Diógenes en su *Epítome de las doctrinas éticas de Epicuro*. Opinan que el sabio no ha de enamorarse. Ni ha de preocuparse de su sepultura. Tampoco creen que el amor sea de origen divino, según dice Diógenes en el *Epítome de las doctrinas éticas de Epicuro*. No castigará a sus criados, sino que se compadecerá de ellos y tratará comprensivamente a los que cumplan bien. Tampoco discurseará con elocuencia. Las relaciones sexuales, dicen, nunca producen provecho, pero son amables con tal de que no produzcan daño. El sabio puede incluso casarse y tener hijos, según Epicuro en sus *Incertidumbres* y en su *Acerca de la naturaleza*. En algún momento difícil de su vida puede contraer matrimonio, y renunciarán algunos según las circunstancias.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 10, 118-119; traducción de Carlos García Gual

Por tanto, cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos o a los que residen en la disipación, como creen algunos que ignoran o que no están de acuerdo o interpretan mal nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbados en el alma. Porque ni banquetes ni juergas constantes ni los goces con mujeres y adolescentes, ni pescados y las demás cosas que una mesa suntuosa ofrece, engendran una vida feliz, sino el sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección y rechazo, y extirpa las falsas opiniones de las que procede la más grande perturbación que se apodera del alma.

EPICURO, «Carta a Meneceo», en Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 10, 131-132; traducción de Carlos García Gual

---

170 Martha C. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003 [Princeton, 1994], una abrumadora introducción a la ética helenística de la mano de la epicúrea Nicidio, como señala la autora, mujer histórica, aunque seguramente ficticia. 171 Elisa Ruiz, *La mujer y el amor en Menandro: instituciones griegas de derecho privado en el siglo iv a. C.*, El Albir, Barcelona, 1981.

ASCETISMO EN EL PÓRTICO DE ZENÓN

No se acabaron con el cinismo o el epicureísmo las éticas para náufragos ante la confusión vital sentida por no pocos hombres y mujeres de la época helenística. Un meteco, de origen chipriota y semita, gozaba desde niño con los libros socráticos que le proporcionaba su padre tras sus viajes a Atenas, en especial le impactó la figura de Sócrates de las *Memorables* de Jenofonte, quizás leyó también el *Económico* y se instruyó con Iscómaco sobre cómo educar a una buena esposa. Con la edad adulta vio cumplido su deseo de viajar a Atenas y allí fundó Zenón de Citio (332-262 a. C.) la escuela estoica, cuyo nombre deriva del pórtico pintado por Polignoto, la *Stoà Poikilé*, donde enseñó hasta su muerte, pero a la cual, a diferencia de la escuela de Epicuro, no tuvieron acceso las mujeres ni nos consta mujer alguna que siguiese sus enseñanzas.

La receta de Zenón era en apariencia sencilla: ante la extrañeza que provoca la realidad debemos dar con su sentido y adecuar nuestros deseos a ese todo ordenado. Acude en nuestro auxilio que, como seres racionales que somos, ocupamos un lugar privilegiado en el cosmos y en comunidad con la divinidad. Como en el caso del epicureísmo, la epistemología o la física se subordinan ahora a una ética que, sin renunciar a lo político, es el fin de toda reflexión filosófica, la verdadera utilidad de la filosofía para la vida.

La escuela estoica tuvo un largo recorrido en la Antigüedad, siendo en Roma en donde hallaría su lugar natural, en aquella urbe cosmopolita que aspiró a fundar un imperio universal. Junto a Zenón, Cleantes (330-232 a. C.), autor de *Sobre que la virtud es la misma en el varón y en la mujer*, y el grafómano Crisipo de Solos (280-206 a. C.), sistematizador de la doctrina estoica, conformarían la conocida como Estoa Antigua. Con Panecio de Rodas (185-110 a. C.) y Posidonio de Apamea (135-51 a. C.) alcanzamos el estoicismo medio; en la Estoa Nueva y ya en Roma destacan los nombres más ilustres del estoicismo y de quienes hemos conservado una obra más

extensa: el hombre de Estado Séneca (4 a. C.- 65 d.C.), el esclavo Epicteto (55-138) y el emperador Marco Aurelio (121-180).

Para los estoicos, el alma humana es una partícula del alma cósmica, y es gracias a la racionalidad que dejamos atrás los impulsos animales. La razón, situada en el corazón, es el tribunal supremo de la moral, y el precepto fundamental de la ética estoica va a ser precisamente vivir haciendo uso de la razón cuya meta es la práctica de la virtud si queremos lograr ser felices. El resto no son más que o vicios o indiferentes (*adiáphora*), y tan solo un comportamiento virtuoso vertebrado por el deber (*kathêkon*), el *officium* latino, nos conducirá por la senda del progreso moral y a la imperturbabilidad del alma (*apátheia*), ayudando al prójimo, pero sin sufrir por él y aceptando el destino, el *fatum*, convirtiendo en máxima de conducta el *abstine et sustine,* el dominarnos y el aguantar. Debemos pues controlar las pasiones, movimientos irracionales del alma, que para Zenón son de cuatro tipos: el dolor, el miedo, el deseo y el placer. Todas ellas no son más que falsas opiniones que pueden disiparse gracias a la dialéctica, una especie de terapia racional emotiva que aconseja la reestructuración cognitiva. Todo ello sin renunciar a lo político porque, si bien para los estoicos el ser humano no es, como para Aristóteles, un animal político (*zôon poltikón*), sí que es un animal social por naturaleza (*koinonikós phýsei*), un integrante de la comunidad universal y un ciudadano del mundo, una defensa, de nuevo, del ideal cosmopolita cínico y que encontraría su lugar natural en el Imperio romano.

Ya en la Antigüedad se decía que la *República* de Zenón fue escrita sobre la cola del perro, del perro cínico. En ella se defendía el cosmopolitismo, el vivir conforme a la naturaleza, el gobierno de los sabios y, para nosotros revelador, de nuevo la comunidad de mujeres. Pero lo cierto es que el estoicismo fue en su larga trayectoria una filosofía conservadora, si se me permite el oxímoron, revolucionariamente conservadora, contemplativa y evasiva, que hizo de la resignación su credo y que, como lamentaba Friedrich Nietzsche, nos invitaba demasiado a menudo a comernos un sapo y a poner buena cara. Su defensa de la aceptación de la realidad y su conformismo, la importancia de la pureza de la intencionalidad más que los beneficios del resultado tendrán un gran recorrido en la historia de la filosofía, primero a través del cristianismo de Boecio y después en morales provisionales, como las de René Descartes, o no poco en éticas formales e ilustradas como

las de Immanuel Kant. El mundo no puede ser mejor porque está regido por la Razón Universal y, por tanto, el alcanzar o no la felicidad, que no se halla ahora en gozar del placer sino en la práctica de la virtud, la prudencia en particular, depende de nuestras representaciones, casi una psicología de la autoayuda *avant la lettre* en la que no son los hechos los que perturban nuestra alma, ya que son neutros, sino las distorsiones cognitivas sobre la realidad, las falsas representaciones que confunden el querer con el ser, lo que siglos después David Hume llamaría falacia naturalista.

Con el estoicismo se inicia el humanismo, y baste recordar la máxima de Séneca de que nada hay más sagrado para el hombre que el propio hombre (*homo res sacra homini*) o la ya mencionada de Terencio de que nada de lo humano me es ajeno (*homo sum, humani nihil a me alienum puto*), que no podemos mostrarnos indiferentes ante los pesares de nuestros iguales. Pero no poca hipocresía y contradicciones, como denunció Plutarco en *Sobre las contradicciones de los estoicos*, hay en una filosofía no defensora de la igualdad, la desigualdad es destino, de la monarquía frente a la democracia y del rechazo de la riqueza y la apología de la vida sencilla, cuando muchos de ellos, Séneca sin ir más lejos, predicaban la austeridad y vivían instalados en el lujo. Los estoicos defendieron que la humanidad se dividía en dos razas de hombres, los hombres sabios (*sophoí*), practicantes de la virtud, y los hombres vulgares (*phaûloí*), malvados, injustos y desmesurados, esclavos de las pasiones y del placer, dominados por los impulsos y las coacciones del deseo, rústicos y salvajes, sin domino ni cuidado de sí.[172] Hay, por tanto, que evitar las pasiones porque toda pasión es un apetito excesivo (Estobeo, Églogas 2, 7, 24, p. 44, 4 *SVF,* I, 205). ¿Dónde deberíamos situar a Séneca o Marco Aurelio?

Pero volvamos sobre la herencia cínica del estoicismo y su definición de los derechos y deberes de las mujeres o sobre la igualdad entre los dos sexos. Los sabios estoicos compartirán a las mujeres; de hecho, el primero que llegue usará a la primera que encuentre siendo consecuente con el comunismo marital (*SVF*, I, 269),[173] aunque nada más erróneo sería ver en ello pasión erótica alguna, se trata, una vez más, de neutralizar su potencial peligrosidad convirtiéndolas en un bien común, en un objeto, al alcance de todos, masculinizándolas como los cínicos. La homosexualidad no es un mal y tampoco hay diferencia alguna entre la homosexualidad o la heterosexualidad masculina y la

femenina (*SVF*, I, 249, 250, 252, 253); el sabio podrá mantener relaciones incestuosas con su hija si las circunstancias lo requieren (*SVF*, III, 743); cualquiera podrá unirse a su madre, a sus hijas, o los padres con sus hijas y los hermanos con sus hermanas (*SVF*, III, 743, 745); no es indecoroso servirse del miembro para frotar el sexo de la madre si eso le proporciona placer y la cura del deseo (*SVF*, I, 256); no hay mal alguno en vivir con una prostituta ni en vivir del trabajo de una prostituta (*SVF*, III, 755); incluso, de nuevo en la senda del cinismo, nos comeremos a los hijos, a los amigos, a los padres o a las esposas muertos (*SVF*, III, 749). ¿Qué de real hay en todo ello y qué de nueva provocación para denunciar la desnaturalización del ser humano por el lujo y la molicie? Por otra parte, no todos los estoicos ni el estoicismo a lo largo de su extensa singladura defendieron ideas tan transgresoras e inmorales. Buena parte de ese mensaje no es más que el fanatismo de un primitivismo ascético en el que la pasión por las mujeres (*gynaikomanía*), como nos recuerda un texto de Crisipo (*SVF*, III, 667), es una de las locuras fundamentales de la humanidad, a la que podríamos sumar la pasión por el vino, por la gloria y, vaya a saber usted por qué, por las codornices. Los estoicos declaraban también, como nos informa Galeno, que la simiente de la mujer era estéril (Galeno, *Historia de los filósofos* 109 [*SVF*, I 129]). Orígenes veía con buenos ojos, en cambio, que Zenón censurase el adulterio y que el alma racional no pudiese justificar corromper a la mujer de otro (Orígenes, *Contra Celso* VII 63, p. 739 [*SVF,* I, 244]). Por otra parte, parece ser que Zenón era homosexual, ya que no se casó, y aunque sabemos que prefería frecuentar a los muchachos, raramente se unió a ellos, y un par de veces trató con alguna prostituta para no parecer misógino (Clemente de Alejandría, *El pedagogo* 3, 11, 74, p. 296 Pott. [*SVF*, I, 246]). En cualquier caso, hay que evitar los placeres porque afeminan las almas.

También resulta interesante para la cuestión del género que se defendiese una educación igualitaria, que nunca será enciclopédica por inútil para la vida, o que se dictasen regulaciones en la secta de los estoicos sobre el vestido y así, gracias a Diógenes Laercio, sabemos que se recomendaba que hombres y mujeres debían vestir igual (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 7, 33 [*SVF*, I, 257]). Pero tampoco debería ello llevarnos a engaño, ya que, como la Hiparquia cínica, se trataba de masculinizar a las mujeres para eliminar su potencial peligrosidad como animales de

seducción que nos distrajeran de la práctica de la virtud. Nada, pues, de feminismo ni de liberación femenina en la filosofía de los estoicos. Tan solo ascetismo y resignación, pasividad y quietismo ante un mundo perfecto en el que ocupamos un lugar privilegiado y en donde debemos resignarnos a aceptar nuestro destino con entereza y autodominio (*abstine et sustine:* domínate y aguanta). Habría que preguntarse hacia qué realidad social dirigían su mirada los estoicos al afirmar tal inmoral y psicológica absurdidad, por no decir que nunca concretaron las consecuencias en la práctica de esa supuesta igualdad entre hombres y mujeres.

Textos ilustrativos

> Se abstienen del adulterio quienes siguen la filosofía de Zenón de Citio… a causa del bien común. Porque para el animal racional es contrario a la naturaleza corromper a una mujer asignada a otro por las leyes y mancillar la casa de otro hombre.
>
> ORÍGENES, *Contra Celso* 7, 63, p. 739 [*SVF,* I, 244];
>
> traducción de Ángel J. Cappelletti

> Parecía bosquejar Zenón de Citio una imagen del joven y esculpirlo de este modo: «Sea limpia su casa, su párpado no amainado, su ojo ni impúdico ni afeminado, ni indolente su cuello, no flojos sino erguidos los miembros de su cuerpo, al modo de los vigorosos, la inteligencia rectamente dispuesta al raciocinio, con agudeza y comprensión para las cosas bien dichas, los gestos y movimientos que no brinden ninguna esperanza a los libertinos. Florezcan [en él] el pudor y la virilidad y manténgase siempre lejos de la vida ociosa en las tiendas de perfumistas, orfebres, mercaderes de lana y demás talleres, donde pasan [algunos] el día, como sentados en un burdel, arreglados inclusive a la manera de las prostitutas».
>
> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El pedagogo* 3, 11, 74, p. 296 Pott. [*SVF,* I, 246];
> traducción de Ángel J. Cappelletti

> Como, en efecto, Zenón, el fundador de nuestra secta, dice en sus *Diatribas en torno a la educación de los niños* cosas parecidas, y también estas: que no hay que separar a los niños de quienes no lo son ni a las mujeres de los varones; y que no hay cosas adecuadas para los niños y otras para quienes no lo son, ni cosas adecuadas para las mujeres y otras para los varones, sino que para todos son adecuadas y convenientes las mismas cosas.
>
> SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* 3, 245 [*SVF*, I, 250];
>
> traducción de Ángel J. Cappelletti

> Acerca de la piedad hacia los progenitores, el mismo varón [Zenón] dice, con respecto a lo de Yocasta y Edipo, que no es algo espantoso copular con la propia madre y que no hay nada vergonzoso en frotar con las manos algunas partes de su cuerpo, si con ello se la ayuda cuando está enferma. ¿Pero, si al frotar con otra parte, uno causa placer y, calmando a la que sufre, engendra en la madre bellos hijos, será vergonzoso?
>
> SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* 3, 246 [*SVF*, I, 255];
>
> traducción de Ángel J. Cappelletti

Manda que varones y mujeres usen los mismos vestidos y que ninguna parte [del cuerpo] ha de ser cubierta.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 7, 33 [*SVF*, I, 257]; traducción de Ángel J. Cappelletti

Paréceles, pues, a estos que también las mujeres deben ser comunes entre los sabios, de tal modo que cualquier hombre use cualquier mujer, como dice Zenón en *La República*.

Establece [Zenón] en *La República* que las mujeres han de ser comunes, de modo semejante a Platón.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 7, 33; 7, 131 [*SVF*, I, 269]; traducción de Ángel J. Cappelletti

---

172 Maria Daraki y Gilbert Romeyer-Dherbey, *El mundo helenístico*…, *op. cit.*, pp. 9 y 56-58. 173 SVF es la abreviatura de la magna obra de Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Teubner, Leipzig, 1902-1925.

ESCÉPTICOS Y NEOPLATÓNICOS

Parece ser que el escepticismo griego siempre buscó vivir virtuosamente según la naturaleza del bien y se sustrajo de la mudanza y variabilidad del mundo. Fue quizás ese talante y su firme propósito de no sucumbir a la vanidosa ilusión de un verdadero conocimiento lo que provocase no sentir necesidad alguna de reflexionar sobre el género o sobre las mujeres, sobre el porqué *la donna è mobile* según la tradición. Ese posicionamiento antidogmático se adecúa muy bien a un periodo de angustia como la época helenística en la que la incertidumbre ante el nuevo ordenamiento y la crisis de la ciudad estado como marco referencial no invitaban a certeza alguna. Su fundador, Pirrón de *Élide* (365-275 a. C.), quizás llevado por esa duda hiperbólica, no escribió nada, y hay que seguir las noticias de su discípulo, Timón de Fliunte, para averiguar algo de su pensamiento o de su vida. Frente a la imposibilidad de conocer más allá de unas apariencias vagas y variables, lo aconsejable es suspender el juicio (*epoché*) o no afirmar nada como real (*aphasía*) y mostrarnos indiferentes (*adiaphoría*) frente a una realidad que no podemos descubrir con certidumbres si queremos eliminar toda perturbación del alma (*ataraxía*). Dicha filosofía ejerció su influjo sobre los miembros de la Academia Arcesilao y Carneádes y, ya en época romana, sobre Sexto Empírico, nuestra fuente fundamental, una escuela que sentía como incompatibles la tranquilidad del ánimo y la filosofía especulativa.

Son varias las anécdotas sobre Pirrón, como por ejemplo que sus acompañantes tuvieran a menudo que salvarle la vida por su pertinaz desconfianza de los sentidos. Parece ser que vivió piadosamente del trabajo de la granja familiar que realizaba su hermana, una anciana venerable de nombre Filista, y que vendía los productos en el mercado o limpiaba la casa con indiferencia (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* 9, 66).

Hasta el cierre de las escuelas filosóficas por el emperador

Justiniano en el año 529, estas siguieron activas con más o menos altibajos e incluso una sensata manera de hacer filosofía surgió con ímpetu, el eclecticismo, en donde dos nombres brillaron con fuerza, un romano primero, Cicerón (106-43 a. C.), escéptico académico con simpatías estoicas, y un griego integrado en el Imperio romano, Plutarco (46-120), un platónico con simpatías de la ética estoica. Cicerón y la relación de los filósofos romanos con las mujeres merece un libro aparte; el saber enciclopédico de Plutarco nos proporciona una gran cantidad de datos sobre la mujer griega y su vasta obra merecería una enciclopedia plutarquiana.[174]

No obstante, si hay que reconocer un valor sobresaliente a una escuela filosófica tardía, sin duda el mérito es para el ecléctico neoplatonismo, último gran sistema filosófico del helenismo cuyo empeño consistió en reformular el platonismo acentuando su desprecio por el mundo material, actitud no exclusiva de dicha escuela y muy propia de lo que se ha definido con lucidez como una época de angustia. En ella destaca un nombre propio, Plotino (203-270), nacido en Egipto y muy sensible al sincretismo religioso, las ideas mistéricas y el eclecticismo platónico, aristotélico y estoico, y empecinado en elevar lo que de divino hay en nosotros a lo que de divino hay en el universo, entre nuestra alma particular y el alma del mundo. Nuestra alma prisionera de la materia y del deseo debe purificarse mediante la práctica del sumo bien que nos conduzca, con ayuda de la virtud, hacia la unión mística con Dios, hacia el éxtasis. No augura nada bueno esa filosofía, también pitagorizante, para la mujer, más cercana siempre a la natura que a la cultura, más material que espiritual.

Para Plotino la causa del hijo es el padre, que solo debe buscar una mujer idónea para la gestación y el parto (Plotino, *Enéada* 3, 1, 30-35), aunque lo mejor es un alma casta que evite todo contacto con hombre o con mujer (Plotino, *Enéada* 2, 9, 25; 3, 5, 55). La lascivia de la mujer fue destacada también por el discípulo aventajado de Plotino, Porfirio (232-304), quien en una obra de título tan elocuente y antivitalista como *Sobre la abstinencia* nos ponía en guardia contra las tentaciones del deseo y los peligros de las armas de mujer (Porfirio, *Sobre la abstinencia* 1, 3, 5-6).

La escuela neoplatónica parece ser que propició un gran número de mujeres consagradas a la filosofía, pero más allá de los nombres es poco lo que sabemos de ellas. Dos matronas romanas, Quione y Gémina, fueron mecenas de Plotino en Roma; la hija de Gémina, del

mismo nombre que su progenitora, fue discípula de Plotino. Sabemos de otra alumna de Plotino, Amficlea, que contrajo matrimonio con el hijo del filósofo Jámblico. Del mismo Porfirio conocemos que su esposa, Marcela, se interesó por la filosofía. La filósofa Arete fue la destinataria de una carta de Jámblico sobre la virtud de la moderación y al parecer miembro del círculo neoplatónico. Incluso Sosípatra enseñó filosofía en Pérgamo en la primera mitad del siglo IV y Asclepigenia en Atenas, para algunos la maestra de Hipatia, mezclando ambas el misticismo neoplatónico con la teúrgia y la magia de los caldeos.[175]

Ya hemos hablado de la finalidad terapéutica de la filosofía helenística. Pero, en esa terapia del deseo, la mujer fue vista, como antes y después, más como un obstáculo que como un fármaco para alcanzar la felicidad, una vez más como un bello mal que como un igual, respondiendo todas y cada una de las supuestas propuestas de igualdad más a cauterizar una amenaza latente que a una verdadera convicción de poner fin a una injusta y discriminatoria situación de desigualdad. Y en esa apología de la asimetría, el neoplatonismo tampoco fue una excepción.

Textos ilustrativos

> La causa del hijo es el padre y, eventualmente, alguno de los factores, de procedencia diversa, que contribuya extrínsecamente a la procreación: por ejemplo, tal régimen alimenticio o —algo más remotamente— un semen muy fluido que sea favorable a la procreación o una mujer que sea idónea para el parto.

PLOTINO, *Enéada* 3, 1, 30-35;

traducción de Jesús Igal

> Las sensaciones se dan a través de lo que vemos, oímos, gustamos, olemos y tocamos. En efecto, la sensación es una especie de metrópolis de la extraña colonia de pasiones que hay en nosotros. Mira, pues, en cada una de las sensaciones qué gran estímulo de pasiones penetra en nosotros: por un lado, con el espectáculo de la competición de caballos y atletas o de danzas lascivas y, por otro, la contemplación de mujeres. Ambas cosas son pábulo del elemento irracional y lo subyugan con las redes que de todo tipo le tienden.

PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* 1, 3, 5-6;

traducción de Miguel Periago Lorente

---

174 Puede empezarse con Plutarco, *La excelencia de las mujeres*, Mármara Ediciones, Madrid, 2019; France Le Corsu, *Plutarque et les femmes dans les* Vies parallèles, Les Belles Lettres, París, 1981. 175 Maria Dzielska, *Hipatia de Alejandría*, Siruela, Madrid, 2004, pp. 127-128 [Cracovia, 1993]; Clelia Martínez Maza, *Hipatia*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2017, pp. 99-110; Gemma Beretta, «Ipazia. Problemi di riconstruzione e di interpretazione», en Maddalena Bonelli (ed.), *Filosofe, maestre…*, *op. cit.*, pp. 163-179.

HIPATIA:

FILÓSOFA Y MÁRTIR

No podríamos poner el punto y final a un ensayo sobre los filósofos griegos y las mujeres sin dedicar un breve apartado a Hipatia de Alejandría (¿?-415), filósofa platónica o neoplatónica, matemática, astrónoma y mártir, hija del matemático Teón, maestra de Sinesio de Cirene, nacida en torno al 350-355, el 370-375 o el 390 de nuestra era y con un nombre que hace justicia a su producción intelectual, a su persona y a su trágico final: Hipatia («La más grande»).[176]

Su figura ha sido vista como un símbolo del feminismo de la diferencia e incluso se ha asociado su abstinencia sexual con su neoplatonismo y se ha visto, quizás algo ridículamente, ese gesto de reafirmación de su virginidad como el primer paso de la liberación femenina.[177] Cualquier conocedor de la filosofía neoplatónica, lo hemos señalado ya al tratar sobre Plotino, vería en ese detalle sencillamente el postulado de un credo fanático, ascético y antivitalista de rechazo de lo material, lo corporal y lo terrenal en una época de angustia poco propicia al optimismo y al vitalismo.

Desnudada públicamente tras rasgarle las vestiduras, la asesinó atrozmente una turba de fanáticos parabolanos. Como en el cuadro de 1885 de Charles William Mitchell, quizás mantuvo el pudor cubriendo su sexo con su larga caballera; como en *Ágora* (2009), de Alejandro Amenábar, nunca perdió su dignidad en su enfrentamiento con el cristianismo. Su delito: ser amiga de Orestes, prefecto de Alejandría y enemigo del obispo de la ciudad, Cirilo, pero sobre todo ser pagana, mujer y no claudicar, ni abandonar una ciudad que se había vuelto hostil al pensamiento no cristiano. Como tantas otras mujeres de la historia, se la acusó falsa e infamemente de prácticas satánicas, de brujería, de rituales de magia —brujas y hechiceras, siempre víctimas tan solo por querer ser mujer—. Su

cuerpo fue despedazado y sus restos esparcidos y diseminados por la ciudad de Alejandría (Damascio, *Vida de Isidoro;* Juan, obispo de Nikiu, *Crónica* 84, 87-103; Sócrates Escolástico, *Historia eclesiástica* 7, 13). Se ha dicho que el despedazamiento de su cuerpo es el símbolo de la trituración del mundo antiguo, e incluso Voltaire y Edward Gibbon vieron en su asesinato la derrota de la razón y el triunfo del fanatismo religioso del cristianismo.[178] Hipatia, como Sócrates, era una nueva víctima de la sinrazón, pero su alma, como la de Sócrates, ha seguido viva entre nosotros hasta nuestros días como una muestra del conflicto entre paganismo y cristianismo, entre ilustración o fanatismo, entre cultura o barbarie, como modelo de una mujer que ni se rindió ni renunció a ser ella misma.

El nombre de Hipatia inspiró títulos de obras feministas como la *Hipatia* de Dora Russell, Dora Black antes de ser la esposa del filósofo Bertrand Russell, y en donde se reivindicaba el derecho a la educación y la libertad de las mujeres.[179] Nada, sin embargo, hay en la obra de la filósofa alejandrina —comentarios al *Almagesto* de Ptolomeo, a la *Aritmética* de Diofanto o a las *Cónicas* de Apolonio— relativo a la condición y derechos de la mujer, e incluso su consideración de la menstruación como algo sucio e impuro armonizaría mal con el feminismo contemporáneo. Pero, aunque permaneció siempre casta y virgen, su nombre continúa siendo inspirador para trabajar en poner fin a las asimetrías de género y es imperativo hacer de ella un referente intelectual, moral y vital.

Textos ilustrativos

> Había una mujer en Alejandría llamada Hipatia, hija del filósofo Teón, que tuvo tales logros en literatura y en ciencia como para sobrepasar a todos los filósofos de su tiempo.
>
> SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia eclesiástica* 7, 13;
>
> traducción de Amalia González Suárez

> Además de su habilidad en la enseñanza, destacaba en el pináculo de la virtud. Era justa y casta y permaneció siempre virgen. Era tan bella y bien constituida que uno de sus discípulos se enamoró de ella y al ser incapaz de controlarse a sí mismo le mostró un signo de su encantamiento. (…)
>
> En realidad, ella cogió paños que había manchado durante su menstruación y se los mostró como un signo de la suciedad de su menstruación, y dijo: «Esto es lo que amas, joven, y esto no es bello». Él se sintió tan avergonzado y asustado ante la horrible visión que experimentó un cambio en su corazón y se convirtió rápidamente en un hombre mejor.
>
> DAMASCIO, *Vida de Isidoro, Suda* υ 166;
>
> traducción de Amalia González Suárez

> Por aquella época apareció en Alejandría una mujer filósofa, una pagana llamada Hipatia que se dedicaba como nunca se había visto a la magia, los astrolabios y los instrumentos de música, y ella entretenía a mucha gente a través de argucias satánicas. El gobernador de la ciudad la honró en gran medida debido a que ella le había sobornado a través de su magia.
>
> JUAN, OBISPO DE NIKIU, *Crónica* 84, 87-103;
>
> traducción de Clelia Martínez Maza

---

176 Maria Dzielska, *Hipatia de Alejandría*…, *op. cit.*; Clelia Martínez Maza, *Hipatia*…, *op. cit*. 177 Gemma Beretta, *Ipazia d'Alessandria*, Editori Riuniti, Roma, 1993, pp. 218-220; Clelia Martínez Maza, *Hipatia*…, *op. cit.*, pp. 69-98. 178 Amalia González Suárez, *Hipatia*, Ediciones del Orto, Madrid, 2002, p. 16; Clelia Martínez Maza, *Hipatia*…, *op. cit.*, p. 350. 179 Dora Russell, *Hipatia. Mujer y conocimiento*, KRK Ediciones, Oviedo, 2005 [Londres, 1925].

4.

CODA: LA LÁGRIMA DE JANTIPA

El año 529 el emperador Justiniano decretó la clausura de todas las escuelas filosóficas, consecuencia fatal de una época de angustia como fue la Antigüedad tardía, de conflicto entre el paganismo y el cristianismo y de la victoria de este último sobre dioses olímpicos, tríadas capitolinas, cultos mistéricos y religiones orientales. Nada bueno presagiaba todo ello sobre el ser y el deber ser de la mujer; el modelo ahora solo podía ser María, nunca Eva. No es que el pasado hubiese sido mejor para el reconocimiento de los derechos femeninos, ningún tiempo pasado acostumbra a ser mejor —más allá de la nostalgia que produce el envejecer mal—, pero el futuro depararía y consolidaría lo peor: ensalzar las virtudes consideradas tradicionalmente como inmanentes a la mujer, la castidad, el pudor, la diligencia en los trabajos domésticos… y negar a las mujeres su talento y su inteligencia, su ser frente al deber ser. La inteligencia era una virtud que se podía mostrar tan solo desde el servicio a Dios y a la virginidad consagrada,[180] de nuevo, pues, una tutela, una minoría de edad, una sumisión a la razón patriarcal, al padre, al hijo o al Espíritu Santo, a Dios Padre.

Debo reconocer que atrapar el tiempo plantea no pocas aporías al filósofo o al historiador, como intuyó el sabio San Agustín y, como él, «si nadie me lo pregunta, lo sé; si debo explicarlo a quien me lo pregunta, no lo sé». No me he sentido capaz de fijar un cronograma

de este ensayo que no sea una tentativa, que no sea provisional, de cuánto tiempo seguirán siendo necesarias investigaciones sobre los filósofos y las mujeres, sobre el género, de ida y de vuelta, adelante y atrás. Si con Aristóteles entendemos el tiempo como la medida del movimiento, combinado con la concepción del tiempo de Agustín, estos han sido (memoria), son (visión directa) y serán (expectación) mis movimientos. Ayer: mi línea de investigación sobre género e historia desde hace ya muchos años. Hoy: presentación de este ensayo que el lector o lectora tiene entre sus manos y que ahora alcanza a su fin. Mañana: que nos permita saltar de la lágrima de Jantipa de Sócrates a la lágrima de la Flora de San Agustín, viajando a Roma, a la Antigüedad tardía, y vuelta, con Cicerón, Séneca y Marco Aurelio, con los padres de la Iglesia y con Tertuliano también.

Decía Jules Michelet que se sentía un hombre completo porque tenía los dos sexos del espíritu. Era ello muy cierto en aquel gigante del siglo de la historia, el siglo XIX, como nos demostró con la inclusión de la mujer, de las mujeres, en su historiografía épica, romántica y novelada de la Revolución francesa. Jules Michelet defendía que el historiador tiene una misión y que su deber es ser el administrador del patrimonio de los difuntos, el guardián de la memoria, aquel que brindará a los olvidados, al pueblo, a las mujeres, la voz que se les negó y la asistencia que nosotros mismos, que nosotras mismas, necesitaremos algún día en un futuro próximo.

Pero solo si asumimos que el historiador o la historiadora debe tener los dos sexos del espíritu, como decía Jules Michelet, podremos aclamar para una segunda vida a esos hombres y a esas mujeres de la historia sin partidismos o apriorismos, ofrecer a la sociedad una historia crítica y metódica, con juicio y sin prejuicios, que proporcione una aproximación rigurosa a lo que sucedió realmente, también con un lenguaje inclusivo, pero no artificiosa y forzadamente inclusivo —porque también es verdad que lo que no tiene nombre no existe—, superando los discursos androcéntricos de la razón patriarcal y apostando más por los feminismos de la igualdad que por los feminismos de la diferencia, por la igualdad respetando la diferencia. Quizás solo así contribuyamos a que todos y todas podamos sentirnos, un día no muy lejano, orgullosos de contar con todos los sexos del espíritu; de defender también, con Octavio Paz en su *La llama doble*, que «la emergencia del amor es

inseparable de la emergencia de la mujer, que no hay amor sin libertad femenina».

Deberíamos plantearnos también, más allá de si estamos confundiendo la historia con lo políticamente correcto o con el tan necesario feminismo, si tiene sentido que la historia de las mujeres sea solo cosa de mujeres, si para hacer justicia a Aspasia o a Hipatia haya que empequeñecer a Platón o Aristóteles y escupir, como Carla Lonzi desde el feminismo de la diferencia y contra Hegel, sobre los filósofos de la Grecia antigua. Hay que vigilar ese feo hábito de escupir porque quizás el exabrupto se vuelva contra nosotros mismos. Somos muchos los hombres, cisgénero o no binarios, que nos dedicamos y enseñamos género e historia desde hace muchos años, y flaco favor se hace a las disputas sobre el género si se proyectase la imagen de que la historia de las mujeres es cosa solo de mujeres, de los niños con los niños y las niñas con las niñas.

La normalidad en la enseñanza sobre el género en la historia llegará el día en que desaparezcan las asignaturas sobre género e historia, cuando se aborde el estudio del género de manera transversal, inclusiva, con perspectiva LGTBI+ o *queer,* en todos y en cada uno de los planes docentes de todas y cada una de las asignaturas, desde la educación primaria a la universidad, en la historia y en la literatura, desde la historia de la física a la historia de la medicina, en la historia del arte y en cualesquiera de las manifestaciones del espíritu, también de la historia de la filosofía. El pasado, pasado está; y como tan solo podemos sentirnos responsables de nuestros propios actos, no se trata de hacer maniqueas defensas del revisionismo histórico, de convertirnos en jueces y censores del tribunal de la historia del género; pero sí deberíamos preguntarnos si tiene sentido una historia androcéntrica en un mundo que siempre ha sido cisgénero y transgénero, en nuestras sociedades multiculturales y multiétnicas y que deben aspirar a la igualdad y a la eliminación de las asimetrías y las disputas del género. Mientras esa nueva normalidad no se imponga por derecho propio y por justicia poética —y seguimos, ciertamente, muy lejos—, seguirán siendo necesarias asignaturas sobre género e historia, historias de las mujeres filósofas o historias de las mujeres científicas, ensayos sobre las mujeres y el género en la historia, días internacionales de las mujeres y las niñas en la ciencia y días internacionales de las mujeres trabajadoras, días internacionales para la eliminación de la violencia contra las

mujeres o días internacionales del orgullo LGTBI; también muchos más ensayos como este que el lector está pronto a finalizar.

Quizás sea exagerado afirmar con Frederick Adam Wright que el bajo ideal de la feminidad, de la degradación de la mujer, fue la causa de la muerte del mundo griego, primero de la de Atenas, de toda Grecia después.[181] Pero de lo que no cabe duda es de que los filósofos griegos contribuyeron a esa degradación de la mujer, fueron cómplices de alicatar el muro de la división de los sexos mediante la construcción de ese bajo ideal de feminidad. Tal inquietud, desconcierto y tristeza me han impulsado y me han alentado a narrar la historia de la lágrima de Jantipa, la historia de la relación de los filósofos con las mujeres, desde Sócrates a las escuelas helenísticas o a la Antigüedad tardía. No se trata, sin embargo, de pedir cuentas a nadie, ello no cambiará lo que injustamente aconteció para las mujeres, sino tan solo de rescatar del silencio las voces femeninas de la Antigüedad, voces que la mayoría de filósofos quisieron silenciar porque el silencio era un ornato en la mujer; es una historia necesaria sencillamente porque Clío es nombre de mujer, un motivo más que suficiente para hacer justicia a las mujeres de todos los tiempos y ser fiel a la musa de la historia, esto es, que sea maestra de vida, como diría Cicerón, y que aprendamos de ella, al menos por una vez, a no provocar nuevas lágrimas de Jantipa.

---

180 Elisabet Seijo Ibáñez, *La virginidad consagrada y otras figuras femeninas en la obra de Ambrosio de Milán*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2022. 181 Frederick Adam Wright, *Feminism in Greek Literature*…, *op. cit.*, p. 1.

«DRAMATIS PERSONAE».

ÍNDICE DE NOMBRES DE MUJER

Diosas y mujeres del mito o la ficción[182]

AFRODITA: diosa del placer. Según Platón: Afrodita Urania, celeste y no nacida de mujer, diosa del amor propio de las almas nobles, masculinas y homosexuales. Afrodita Pandemo, la del pueblo o del vulgo, la relativa a las uniones heterosexuales.

ALCESTIS: paradigma de virtud. Esposa de Admeto. Su amor conyugal la llevó a morir en lugar de su marido.

AMAZONAS: pueblo de mujeres guerreras descendientes de Ares y Harmonía. Se autogobiernan sin mediación de hombre alguno, cuya presencia solo está permitida entre los criados. Mataban a sus hijos varones al nacer y garantizaban la perpetuación de la especie uniéndose a extranjeros. Cortaban un seno a las niñas para que este no les estorbase en el manejo del arco y la lanza.

ANDRÓMACA: esposa de Héctor. Tras la muerte del héroe troyano, fue convertida en botín de guerra de Neoptólemo, el hijo de Aquiles.

ANTÍGONA: hija de Edipo y de Yocasta. Paradigma de la defensa de las leyes divinas y de la naturaleza (*phýsis*) frente a las leyes humanas (*nómos*). Heroína de la tragedia del mismo título de Sófocles.

ARIADNA: hija de Minos y Pasífae, abandonada por Teseo, fue finalmente la esposa de Dioniso y señora del Laberinto.

ÁRTEMIS: diosa de la virginidad y de la caza. Se le rendía culto en casi todas las ciudades griegas y era una divinidad vinculada al ritual de paso del abandono de la virginidad.

ATENEA: hija de Metis, la astucia. Diosa virgen de la filosofía y de la guerra. Se le rendía culto en muchas ciudades griegas.
BACANTES: fieles seguidoras del dios Dioniso.
BAUBO: figura femenina ligada a los misterios de Eleusis y a la historia de Deméter y Core. Su nombre evoca a una nodriza y al sexo femenino.
BRISEIDA: cautiva de Aquiles.
CALÍOPE: musa de la poesía épica y de la elocuencia.
CASANDRA: hija de Príamo y Hécuba, botín de Agamenón. Profetisa.
CLÍO: musa de la historia.
CLITEMNESTRA: hermana gemela de Helena de Esparta y esposa de Agamenón. Modelo de esposa pérfida.
CORE: hija de Deméter. También conocida como Perséfone, diosa de los infiernos y esposa de Hades.
CRISÓTEMIS: hija de Agamenón y Clitemnestra. Hermana de Electra, Ifigenia y Orestes.
DEMÉTER: diosa madre, de la fertilidad, la procreación, la crianza, la muerte y la regeneración.
DEYANIRA: esposa de Heracles. Paradigma de esposa celosa.
ELECTRA: hija de Agamenón y Clitemnestra. Hermana de Orestes.
ERIS: la discordia.
EURICLEA: nodriza de Odiseo.
EURÍDICE: esposa de Orfeo.
FEDRA: hija de Minos y Pasífae. Esposa de Teseo, se enamoró del hijo de este, Hipólito.
HÉCUBA: esposa de Príamo, célebre por su fecundidad.
HELENA: esposa de Menelao y amante de Paris. Causa de la guerra de Troya y modelo de esposa infiel.
HERA: esposa de Zeus. Diosa del matrimonio y protectora de las mujeres casadas.
HERMÍONE: hija de Helena de Troya y Menelao de Esparta.
HIPSÍPILA: reina de las lemnias, modelo de amor filial.
IFIGENIA: hija de Agamenón y Clitemnestra. Sacrificada para facilitar la partida de la flota griega hacia Troya.
LEMNIAS: mujeres de la isla de Lemnos condenadas por descuidar el culto a Afrodita a desprender un hedor espantoso. Asesinaron a sus maridos y a los hombres de la isla por rechazarlas.
LISÍSTRATA: personaje de una comedia homónima de Aristófanes en la que lidera una huelga sexual para poner fin a la guerra del

Peloponeso.
MACARIA: hija de Heracles. Se inmoló en la pira para asegurar el triunfo de su padre.
MEDEA: prototipo de hechicera e infanticida. Abandonada por su marido Jasón, mata a sus propios hijos. Paradigma de resentimiento y venganza.
METIS: hija de Océano y de Tetis, esposa de Zeus, madre de Atenea. La astucia.
MNEMOSINE: diosa de la memoria, hija de Gea.
NAUSÍCAA: hija de Alcínoo y Arete, princesa del país de los feacios.
PANDORA: primera mujer creada por Hefesto y Atenea con ayuda de todos los dioses, que le confirieron una cualidad.
PENÉLOPE: esposa de Odiseo. Paradigma de esposa fiel y de la virtud de la fidelidad.
SÉMELE: amante de Zeus y madre de Dioniso.
SIBILA: genérico para referirse a profetisas y adivinas de Cumas, en el sur de Italia, o de Eritrea, en Asia Menor.
YOCASTA: madre y esposa de Edipo.
YOLE: esposa de Heracles, muerta por Deyanira.

Mujeres reales o supuestamente reales

AGARISTA: hija de Clístenes de Sición y madre de Clístenes de Atenas.
AGESÍSTRATA: madre de Agis III de Esparta.
AISARA: supuesta hija de Pitágoras.
AMBRÁCIDA: esclava de Aristóteles.
AMFICLEA: alumna de Plotino y nuera de Jámblico.
ANACTORIA: alumna de Safo.
ANDRÓMEDA: rival de Safo.
ARETE: hija de Aristipo de Cirene.
ARETE: filósofa neoplatónica.
ARIGNOTA: supuesta hija de Pitágoras.
ARISTOCLEA: sacerdotisa de Delfos, maestra de Pitágoras.
ARQUIDAMIA: abuela de Agis III de Esparta.
ARQUIPA DE CUMAS: evergeta y propietaria de viñedos del siglo II a. C.
ÁRTEMIS: esclava de Platón.
ASCLEPIGENIA: filósofa neoplatónica.
ASPASIA DE MILETO: hetera, compañera sentimental y maestra de retórica de Pericles.

Atis: alumna de Safo.
Atosa: hija de Ciro el Grande, esposa de Darío I y madre de Jerjes.
Axiótea de Fliunte: filósofa de la Academia platónica.
Babelica de Argos: filósofa pitagórica.
Batis: filósofa epicúrea.
Bindaco: filósofa pitagórica.
Bitala: filósofa pitagórica, hija de Damo y nieta de Pitágoras.
Boídion: hetera alumna de Epicuro.
Boio de Argos: filósofa pitagórica.
Cleareta: destinataria de la carta de Melisa la pitagórica.
Cleecma: filósofa pitagórica.
Cleis: madre de Safo.
Cleis: hija de Safo.
Cleóbula: madre de Demóstenes.
Cleobulina: madre de Tales de Mileto.
Cleobulina: hija de Cleobulo e integrante de la lista de los Siete Sabios.
Cleódice: madre de Píndaro.
Cleopatra VII: última soberana lágida de Egipto.
Clímene: madre de Homero.
Clito o Cleito: madre de Eurípides.
Cratesíclea: filósofa pitagórica.
Cratia: madre de Periandro.
Criteida: ninfa, madre de Homero.
Damo: filósofa pitagórica e hija de Pitágoras.
Dica: alumna de Safo.
Diotima de Mantinea: sacerdotisa iniciadora de Sócrates en los misterios de la filosofía.
Dorotea de Beocia: arrendataria de tierras de la segunda mitad del siglo III a. C.
Ecelo: filósofa pitagórica.
Epicasta: madre de Homero.
Epicteta de Tera: autora de una fundación testamentaria de los siglos III-II a. C.
Equecratia de Fliunte: filósofa pitagórica.
Erotio: hetera alumna de Epicuro.
Esara de Lucania: filósofa pitagórica.
Eumetis: otro nombre de Cleobulina.
Eumetis: hija de Píndaro.
Fano: hija de Neera.

FEDRION: esclava de Epicuro.
FENARETA: madre de Sócrates.
FILESIA: mujer que acompaño a Jenofonte en su exilio de Escilunte hasta el final de sus días.
FILIS: cortesana amante de Aristóteles.
FILISTA: hermana de Pirrón de Elis.
FILTIS: filósofa pitagórica.
FINTIS: filósofa pitagórica.
GÉMINA: mecenas de Plotino.
GÉMINA: hija de Gémina y discípula de Plotino.
GLÍCERA: hetera de Menandro.
GONGILA: alumna de Safo.
GORGO: rival de Safo.
HABROTELIA: filósofa pitagórica.
HEDEIA DE CÍZICO: hetera alumna de Epicuro.
HÉDITO: madre de Isócrates.
HEGÉSTRATA: madre de Menandro.
HERPÍLIDE: madre de Nicómaco y concubina de Aristóteles.
HIPARQUIA DE MARONEA: filósofa cínica, esposa del cínico Crates.
HIPATIA DE ALEJANDRÍA: filósofa neoplatónica, astrónoma y matemática.
JANTIPA: esposa de Sócrates.
LABDA: abuela de Periandro.
LAGISCA: concubina de Isócrates.
LAIS DE CORINTO: hetera amante de Aristipo de Cirene.
LAIS DE HÍCARA: hetera de Demóstenes.
LANCIA: hetera de Demetrio Poliorcetes.
LASTENIA DE ARCADIA: filósofa pitagórica.
LASTENIA DE MANTINEA: filósofa de la Academia platónica.
LEONTIO: hetera de Epicuro y filósofa de su escuela.
MAMMARIO: hetera alumna de Epicuro.
MARCELA: filósofa neoplatónica y esposa de Porfirio.
MELESIPA: filósofa cínica.
MELISA: filósofa pitagórica.
METANIRA: hetera de Lisias.
MÍA: filósofa pitagórica y, según una tradición, hija de Téano y Pitágoras.
MICA: alumna de Safo.
MIRA: madre de Aristipo de Cirene.
MIRTIS: poetisa maestra de Píndaro.

MIRTO: esposa de Sócrates.
MNASIDICA: alumna de Safo.
MNASO: mujer relacionada con Crates el cínico.
NEERA: famosa cortesana o hetera.
NICARETA: lena de Neera.
NICARETA DE TESPIAS: prestamista del último cuarto del siglo III a. C.
NICIDIO: hetera alumna de Epicuro.
OCELO: filósofa pitagórica.
OLIMPIA DE EPIRO: madre de Alejandro.
OLIMPÍADE: madre de Diógenes de Sinope.
PÁNFILA DE EPIDAURO: filósofa del siglo I de nuestra era inspiradora de Diógenes Laercio.
PARTÉNIDE: otro nombre de la madre de Pitágoras.
PERICTIONE: filósofa pitagórica y, según una tradición, madre de Platón.
PÉSTIDE: madre de Aristóteles.
PICIMEDE: madre de Hesíodo.
PISÍRRODE DE TARENTO: filósofa pitagórica.
PITAIDE: madre de Pitágoras.
PITÍADE: esposa de Aristóteles.
PLATANE: esposa de Isócrates.
PLOTINA: esposa de Trajano y simpatizante del epicureísmo.
POTONA: madre de Platón. Para otra tradición, hermana del filósofo y madre del filósofo Espeusipo, su sobrino y heredero de la Academia.
PRAXILA: poetisa griega.
PROTÓMAQUE: hija de Píndaro.
QUELÓNIDE: filósofa pitagórica.
QUERÉSTRATA: madre de Epicuro.
QUIONE: mecenas de Plotino.
SIBILA: mujer sabia.
SONICA: madre de Aristipo de Cirene.
SOSÍPATRA: filósofa neoplatónica.
TEADUSA DE LACEDEMONIA: filósofa pitagórica.
TÉANO: esposa, hija o, según la tradición que sigamos, simple discípula de Pitágoras.
TELESILA: poetisa griega.
TEMISTA: filósofa epicúrea.
TEMISTO: madre de Homero.

TEMISTOCLEA: sacerdotisa de Delfos, maestra de Pitágoras. Según otra tradición, su hermana.
TEODOTA: hetera frecuentada por Sócrates.
TIMASÍMBROTA: princesa espartana.
TIMICA DE LACEDEMONIA: filósofa pitagórica.
TIRSENIS DE SÍBARIS: filósofa pitagórica.
TOLEMAIDE DE CIRENE: filósofa pitagórica.

---

182 Puede completarse la información en Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 1981 [París, 1951]. Para la presencia del mito en la literatura, el arte y la música, Christine Harrauer y Herbert Hunger, *Diccionario de mitología griega y romana*, Herder, Barcelona, 2008 [Viena, 2006].

BIBLIOGRAFÍA

ADDINGTON SYMONDS, John, *Las mujeres de Homero y tragedia antigua y moderna*, Me cayó el veinte, México, 2013 [Nueva York, 1873].

ALFARO, Carmen (ed.), *Más allá de la* labor matronalis. *Aspectos del trabajo profesional femenino en el mundo antiguo*, *Saitabi* 49 (Dosier n.º 2), 1999.

ALLEN MILLER, Paul, *Diotima at the Barricades: French Feminists read Plato*, Oxford U. P., Oxford, 2019.

ALSINA CLOTA, José, «El problema de la mujer en Eurípides», *Helmantica, Studia Euripidea* 9 (28-30), 1958, pp. 87-131.

—, «La posición de Eurípides ante la mujer», *Actas del Primer Congreso Español de Estudios Clásicos* (Madrid, 1956), Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, 1958, pp. 447-453.

ANGLADA, Maria Àngels, *Les germanes de Safo. Antologia de poetes hel·lenístiques*, Edhasa, Barcelona, 1983.

ANNAS, Julia, «Plato's Republic and Feminism», *Philosophy* 51, 1976, pp. 307-321.

—, *Introducció a Plató*, Edicions Enoanda, Sabadell, 2019 [Oxford, 2003].

—, *Introducció a la filosofia antiga*, Edicions Enoanda, Sabadell, 2020 [Oxford, 2000].

ANTELA-BERNÁRDEZ, Borja, *Apología de Olimpia del Épiro*. *Tres ensayos críticos*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2022.

APOL·LODOR, *Judici a una meuca* (traducció de Maria Rosa Llabrés Ripoll), Adesiara, Martorell, 2016.

ARNIM, Hans von (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta,* Teubner, Leipzig, 1902-1925.

ARTHUR, Marylin B., «Early Greece: The Origins of the Western Attitude toward Women», *Arethusa* 6 (1), 1973, pp. 7-58.

ATWOOD, Margaret, *Penélope y las doce criadas*, Ediciones Salamandra, Barcelona, 2020 [Canongate U.S., Edimburgo, 2006].
AVEZZÙ, Elisa (ed.), «Introduzione» *Demostene. Processo a una cortigiana (Contro Neera)*, Marsilio Editori, Venecia, 1986, pp. 9-63.
BACHOFEN, Johann Jakob, *El matriarcado*, Ediciones Akal, Madrid, 1987 [Stuttgart, 1861].
BAR ON, Bat-Ami (ed.), *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*, SUNY Press, Albany, 1994.
BEAUVOIR, Simone de, *El segundo sexo*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2019 [París, 1949].
BELOTTI, Sara, «Diotima di Mantinea», en Maddalena Bonelli (ed.), *Filosofe, maestre, imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020, pp. 105-129.
BENHABIB, Seyla, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Edhasa, Barcelona, 2006 [Nueva York, 1992].
BERETTA, Gemma, *Ipazia d'Alessandria*, Editori Riuniti, Roma, 1993.
—, «Ipazia. Problemi di riconstruzione e di interpretazione», en Maddalena Bonelli (ed.), *Filosofe, maestre, imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020, pp. 163-179.
BERG, William, «Pandora: Pathology of a Creation Myth», *Fabula* 17, 1976, pp. 1-25.
BERGREN, Ann L. T., «Workers and Drones; Labor, Idleness and Gender Definition in Hesiod's Beehive», *Arethusa* 16, 1983, pp. 65-69.
BERNABÉ PAJARES, Alberto (ed.), *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*, Alianza Editorial, Madrid, 2016.
— y RODRÍGUEZ SOMOLINOS, Helena, *Poetisas griegas*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1994.
BETTINI, Maurizio y BRILLANTE, Carlo, *El mito de Helena. Imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*, Ediciones Akal, Madrid, 2008 [Turín, 2002].
BIELMAN, Anne, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, Sedes, París, 2002.
BIRULÉS, Fina (comp.), *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamiela, Pamplona, 1992.
BLAKE TYRRELL, William, *Las amazonas. Un estudio de los mitos*

atenienses, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1989 [Baltimore, 1984].

BOCCA, Alice, *La moglie di Socrate. Santippe, fra storia e pregiudizi*, Aracne Editrice, Roma, 2014.

BOEHRINGER, Sandra, *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Les Belles Lettres, París, 2007.

—— y LORENZINI, Daniele (dirs.), *Foucault, la sexualité, l'Antiquité*, Éditions Kimé, París, 2016.

BONELLI, Maddalena (ed.), *Filosofe, maestre, imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020.

BONNARD, Jean-Baptiste, «Corps masculin et corps féminin chez les médecins grecs», *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 37, 2013, pp. 21-39.

BOURLAND HUIZENGA, Annette, *Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters. Philosophers of the Household*, Brill Publishers, Leiden-Boston, 2013.

BREMEN, Riet van, *The Limits of Participation. Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods*, J.C. Gieben, Ámsterdam, 1996.

BRULÉ, Pierre, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et societé*, Les Belles Lettres, París, 1987.

BUCHAN, Morag, *Women in Plato's Political Theory*, Routledge, Nueva York, 1999.

BUTLER, Samuel, *La autora de la Odisea*, Athenaica, Sevilla, 2022 [Londres, 1897].

CALAME, Claude, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque. Morphologie, fonction religieuse et sociale*, L'Ateneo and Bizzarri, Roma, 1977.

——, *Eros en la antigua Grecia*, Ediciones Akal, Madrid, 2002 [Roma-Bari, 1992].

CALERO SECALL, Inés, *Leyes de Gortina*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1997 (ed. bilingüe).

——, *Jantipa (siglos v/iv a. C.)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2003.

——, *La capacidad jurídica de las mujeres griegas en época helenística. La epigrafía como fuente*, Universidad de Málaga, Málaga, 2004.

CALVERT, Briant, «Plato and the Equality of Women», *Phoenix* 29, 1975, pp. 231-243.

CALVO MARTÍNEZ, José Luis, «La mujer en época helenística», en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *Hijas de*

Afrodita. La sexualidad femenina en los pueblos mediterráneos, Ediciones Clásicas, Madrid, 1995, pp. 87-114.

CAMPESE, Silvia, «La mujer guardiana», en Eulalia Pérez Sedeño (coord.), *La conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1994, pp. 33-43.

—, *La cittadina impossibile. La donna ne'll Atene dei filosofi*, Sellerio Editore, Palermo, 1997.

—, MANULI, Paola y SISSA, Giulia, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Boringhieri, Turín, 1983.

— y GASTALDI, Silvia (eds.), *La donna e i filosofi. Archeologia di un'immagine culturale*, Zanichelli Editore, Bolonia, 1977.

CANFORA, Luciano, *La crisis de la utopía. Aristófanes contra Platón*, Fondo de Cultura Económica, México, 2019 [Roma-Bari, 2014].

CANTARELLA, Eva, *J. B. Bachofen. Il potere femminile. Storia e teoria*, Il Saggiatore, Milán, 1977.

—, *Le donne e la città. Per una storia della condizione femminile*, Edizioni New Press, Como, 1985.

—, *La calamidad ambigua: condición e imagen de la mujer en la Antigüedad griega y romana*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1991 [Roma, 1981].

—, *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Ediciones Akal, Madrid, 1991 [Milán, 1995].

—, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Feltrinelli Editore, Milán, 2002.

—, *Gli inganni di Pandora. L'origine delle discriminazioni di genere nella Grecia antica*, Feltrinelli Editori, Milán, 2020.

CAPELLÀ I SOLER, Margalida, *Poetes gregues antigues*, Publicacions del'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2004.

CAPPELLETTI, Ángel J., «Sobre el feminismo de Platón», *Revista de Filosofía* 12, 1980, pp. 87-96.

CAPRIGLIONE, Jolanda, «La sexualidad en Platón y Aristóteles», en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *Hijas de Afrodita. La sexualidad femenina en los pueblos mediterráneos*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1995, pp. 47-86.

CARNEY, Elizabeth D. y MÜLLER, Sabine (eds.), *The Routledge Companion to Women and Monarchy in the Ancient Mediterranean World*, Routledge, Oxford-Nueva York, 2020.

CARSON, Anne, *Si no, el invierno. Fragmentos de Safo*, Vaso Roto, Madrid, 2020.

CASTIGLIONI, Maria Paola, *La donna greca*, Il Mulino, Bolonia, 2019.

CATTANEI, Elisabetta, «La vergogna delle donne. Dissonaze e consonanze femminili in Aristotele», en Maddalena Bonelli (ed.), *Filosofe, maestre, imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020, pp. 17-32.
CAVARERO, Adriana, *Nonostante Platone*: *Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma, 1990.
—, *Platone*, Raffaello Cortina Editori, Milán, 2018.
CISNEROS ABELLÁN, Irene, *Dentro y fuera de casa. Las trabajadoras en la Atenas de los siglos v y iv a. C.*, Ediciones Trabe, Oviedo, 2022.
COHEN, Beth (ed.), *The Distaff Side. Representing the Female in Homer's Odyssey*, Oxford U. P., Nueva York, 1995.
COHEN, Edward E., *Athenian Prostitution: The Business of Sex*, Oxford U. P., Oxford, 2015.
COLLI, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets Editores, Barcelona, 1983 (3ª ed.) [Milán, 1975].
CONNELL, Sophia M., *Aristotle on Women. Physiology, Psychology, and Politics*, Cambridge U. P., Nueva York, 2021.
DARAKI, Maria y ROMEYER-DHERBEY, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Ediciones Akal, Madrid, 2008.
DAVIS, Richard, «Donne guardiane? Un ragionamento dirottato», en Maddalena Bonelli (ed.), *Filosofe, maestre, imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020, pp. 3-15.
DEAN-JONES, Lesley Ann, *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Clarendon Press, Oxford, 1994.
DEMÓSTENES, *Juicio contra una prostituta* (traducción de Helena González; estudio introductorio de Iván de los Ríos), Errata Naturae, Madrid, 2011.
DESLAURIERS, Marguerite, «Women, Education, and Philosophy», en Sharon L. James y Sheila Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Wiley-Blckwell, Oxford, 2012, pp. 343-353.
—, *Aristotle on Sexual Difference: Metaphysics, Biology, Politics*, Oxford U. P., Nueva York, 2022.
DETIENNE, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia antigua*, Ediciones Taurus, Madrid, 1986 [París, 1967].
— y VERNANT, Jean-Pierre, *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, Ediciones Taurus, Madrid, 1988 [París, 1974].
DILLON, Sheila, *The Female Portrait Statue in the Greek World*,

Cambridge U. P., Cambridge, 2010.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (traducción e introducción de Carlos García Gual), Alianza Editorial, Madrid, 2013.

DODDS, Eric R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid, 1985 (9ª ed.) [Oxford, 1951].

DORION, Louis-André, *Sócrates*, Editorial Davinci, Barcelona, 2009 [París, 2004].

DOVER, Kenneth J., *Homosexualidad griega*, El Cobre Ediciones, Barcelona, 2008 [Harvard, 1988].

DUBY, Georges y PERROT, Michelle (eds.), *Historia de las mujeres I*, Ediciones Taurus, Madrid, 1991 [Roma-Bari, 1990].

DUTSCH, Dorota M., *Pythagorean Women Philosophers: Between Belief and Suspicion*, Oxford U. P., Oxford, 2020.

DZIELSKA, Maria, *Hipatia de Alejandría*, Siruela, Madrid, 2004 [Cracovia, 1993].

ENGELS, Friedrich, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Ediciones Akal, Madrid, 2016 [Hottingen-Zúrich, 1884].

ENGELS, Johannes, *Los Siete Sabios de Grecia. Vida, enseñanzas y leyendas*, Crítica, Barcelona, 2012 [Múnich, 2010].

ESTRADA, Carmen, *Odiseicas. Las mujeres en la Odisea*, Seix Barral, Barcelona, 2021.

FARRINGTON, Benjamin, *Samuel Butler and the Odyssey*, Londres, Jonathan Cape, 1929.

FEMENÍAS, María Luisa, «Mujer y jerarquía sexual en Aristóteles: un “salto” necesario», en Eulalia Pérez Sedeño (coord.), *La conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1994, pp. 65-77.

FERMANI, Arianna, «Di maschi menomati, deviazioni naturali e altre storie. Aristotele e la questione femminile», en Maddalena Bonelli (ed.), *Filosofe, maestre, imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020, pp. 33-51.

FERRANDINI TROISI, Franca, *La donna nella società ellenistica: testimonianze epigrafiche*, Edipuglia, Bari, 2000.

FINLEY, Moses I., *El mundo de Odiseo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961 [Nueva York, 1954].

—, *La Grecia antigua: economía y sociedad*, Editorial Crítica, Barcelona, 1984 [Cambridge, 1981].

FINNEGAN, Rachel, *Women in Aristophanes*, Adolf M. Hakkert Publisher, Ámsterdam, 1995.
FOLEY, Helene P., *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton U. P., Princeton, 2001.
FORNIS, César, *El mito de Esparta*, Alianza Editorial, Madrid, 2019.
FOXHALL, Lin, «Gender», en Kurt A. Raaflaub y Hans van Wees (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Blackwell, Oxford, 2009, pp. 816-849.
FRASCA, Rosella, *L'agonale nell'educazione della donna greca. Iaia e le altre*, Pàtron Editore, Bolonia, 1991.
GANGUTIA, Elvira, *Cantos de mujeres en Grecia*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1994.
GARCÍA DAUDER, Silvia y PÉREZ SEDEÑO, Eulalia, *Las «mentiras» científicas sobre las mujeres*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2017.
GARCÍA GUAL, Carlos, *Epicuro*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
—, *La secta del perro. Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos cínicos*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
—, *Los Siete Sabios (y tres más)*, Alianza Editorial, Madrid, 2007 [Madrid, 1989].
— e ÍMAZ, María Jesús, *La filosofía helenística. Éticas y sistemas*, Editorial Síntesis, Madrid, 2008.
GARCÍA SÁNCHEZ, Manel, *Las mujeres de Homero*, SEMA-Universidad de Valencia, Valencia, 1999.
—, «Les femmes et les amphores: épigraphie amphorique rhodienne et histoire de la femme dans le monde hellénistique», *BCH* 132 (1), 2008, pp. 283-310.
—, «Les dones, les àmfores i la història de la dona en època hel·lenística», en Joana Zaragoza y Gemma Fortea (eds.), *Gynaikes/mulieres. Mirades sobre la dona a Grècia i a Roma*, Arola Editors, Tarragona, 2012, pp. 107-129.
—, «El noble sueño de la simetría: usos y abusos de la filosofía política griega en el pensamiento feminista contemporáneo», en César Fornis, Laura Sancho Rocher y Manel García Sánchez (coord.), *La democracia griega y sus intérpretes en la tradición occidental*, Editorial Tecnos, Madrid, 2023, pp. 505-525.
—, «Los sacerdotes del templo: mujeres filósofas y razón patriarcal en el mundo grecorromano», en Marta Oller y Gemma Puigvert (eds.), *Liderazgo femenino en el mundo greco-romano*, Sílex Ediciones, Madrid (en prensa).

GERNET, Louis, «Matrimonios de tiranos», en *Antropología de la Grecia antigua*, Editorial Taurus, Madrid, 1980, pp. 299-312 [trabajo de 1954, reeditado en París, 1968].
GIL FERNÁNDEZ, Luis, *Aristófanes*, Editorial Gredos, Madrid, 1997.
GIMBUTAS, MARIJA, *El lenguaje de la diosa*, Grupo Editorial Asturiano, Oviedo, 1996 [San Francisco, 1989].
—, *Dioses y diosas de la vieja Europa: 7000-3500 a. C.*, Ediciones Siruela, Madrid, 2021 [Londres, 1984].
—, *Las diosas vivientes,* Ediciones Obelisco, Rubí, 2022 [California, 1999].
GINESTÍ ROSELL, Anna, «Las inscripciones funerarias como fuente de información sobre el estatus socio-jurídico de las mujeres extranjeras en Atenas», en *Perfiles de Grecia y Roma. Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos* (Valencia, 22-26 de octubre de 2007). Vol. 1, Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, 2009, pp. 763-772.
GIRARD, Marie-Christine, «La femme dans le *Corpus Hippocraticum*», *Cahiers des* Études *Anciennes* 15, 1983, pp. 69-80.
GLAZEBROOK, Allison, *Sexual Labor in the Athenian Courts*, University of Texas Press, Austin, 2021.
GONZÁLEZ SUÁREZ, Amalia, «Aspasia y los epitafios», en Eulalia Pérez Sedeño (coord.), *La conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1994, pp. 45-64.
—, *Aspasia*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.
—, *La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1999.
—, *Hipatia*, Ediciones del Orto, Madrid, 2002.
GRAVES, Robert, *La diosa blanca. Gramática histórica del mito poético*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [Londres, 1961].
—, *La hija de Homero*, Alianza Editorial, Madrid, 2023 [Londres, 1955].
GREENE, Ellen (ed.), *Reading Sappho. Contemporary Approaches*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1996.
GRIMAL, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 1981 [París, 1951].
GUTHRIE, William K. C., *Historia de la filosofía griega*, Editorial Gredos, Madrid, 1984-1999 (6 vols.) [Cambridge, 1962-1981].
GUTIÉRREZ, Mercedes, JUFRESA, Montserrat, MIER, Cristina y PARDO, Félix, «Téano de Crotona», *Enrahonar* 26, 1996, pp. 95-108.

HALPERIN, David M., «Is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender», en David M. Halperin, John J. Winkler y Froma I. Zeitlin (eds.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton U. P., Princeton, 1990, pp. 257-308.

—, *San Foucault. Para una hagiografía gay*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2004 [Oxford, 1997].

—, WINKLER, John J. y ZEITLIN, Froma I. (eds.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton U. P., Princeton, 1990.

HARRAUER, Christine y HUNGER, Herbert, *Diccionario de mitología griega y romana*, Herder, Barcelona, 2008 [Viena, 2006].

HARRIS BLUESTONE, Natalie, *Women and the Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1987.

HAVELOCK, Eric A., *Prefacio a Platón*, Visor, Madrid, 1994 [Harvard, 1963].

HAWLEY, Richard y LEVICK, Barbara (eds.), *Women in Antiquity. New Assessments*, Routledge, Londres-Nueva York, 1995.

HAYNES, Natalie, *Pandora's jar. Women in Greek Myths*, Picador Books, Nueva York-Londres, 2020.

—, *Las mil naves*, Ediciones Salamandra, Barcelona, 2022 [Hampshire, 2019].

HENRY, Madeleine M., *Prisioner of History: Aspasia of Miletus and her Biographical Tradition*, Oxford U. P., Oxford,1995.

HERFST, Pieter, *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*, Arno Press, Nueva York, 1979 [Utrecht, 1922].

HESÍODO, *Obras y fragmentos* (traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez), Editorial Gredos, Madrid, 1983.

HOBSBAWM, Eric, *Sobre la historia*, Crítica, Barcelona, 2002 [Londres, 1997].

HOLST-WARHAFT, Gail, *Dangerous Voices: Women's Laments and Greek Literature*, Routledge, Londres-Nueva York, 1992.

HOMERO, *Odisea* (traducción de José Manuel Pabón), Editorial Gredos, Madrid, 1982.

—, *Ilíada* (traducción de Emilio Crespo Güemes), Editorial Gredos, Madrid, 1991.

HUSSON, Suzanne, *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Librairie J. Vrin, París, 2015.

IRIARTE, Ana, *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento*

griego, Ediciones Taurus, Madrid, 1990.
—, *Democracia y tragedia: la era de Pericles,* Ediciones Akal, Madrid, 1996.
—, *Safo (Siglos vii/vi a.C.)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.
—, *Feminidades y convivencia política en la antigua Grecia*, Editorial Síntesis, Madrid, 2020.
IRIGARAY, Luce, *Espéculo de la otra mujer*, Ediciones Akal, Madrid, 2007 [París, 1974].
—, *En el principio era ella. Un retorno al origen griego arcaico de nuestra cultura*, Ediciones La Llave, Barcelona, 2016 [Londres, 2012].
JABLONKA, Ivan, *Hombres justos. Del patriarcado a las nuevas masculinidades*, Anagrama, Barcelona, 2020 [París, 2019].
JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1983 [Berlín, 1933].
—, *Demóstenes*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1999 [Berlín, 1939].
JÁMBLICO, *Vida pitagórica* (traducción de Miguel Periago Lorente), Editorial Gredos, Madrid, 2003.
JAMES, Sharon L. y DILLON, Sheila (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2012.
JOUANNA, Danielle, *Aspasie de Milet.* Égérie *de Périclès*, Fayard, París, 2005.
JUST, Roger, *Women in Athenian Law and Life*, Routledge, Nueva York, 1989.
KALLIFATIDES, Theodor, *Timandra*, Galaxia Gütenberg, Barcelona, 2022 [1994].
KAPPARIS, Konstantinos, *Women in the Law Courts of Classical Athens*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2021.
KARABÉLIAS, Evangélos, *Recherches sur la condition juridique et sociale de la fille unique dans le monde grec ancien excepté Athènes*, Académie d'Athènes, Atenas, 2004.
KATZ, Marylin A., *Penelope's Renow. Meaning and Indeterminacy in the Odysse*y, Princeton U. P., Princeton, 1991.
KING, Helen, *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*, Routledge, Londres-Nueva York, 1998.
KOMAR, Kathleen L., *Clitemnestra. ¿Venganza o reconciliación?*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2021 [Champaign, Illinois, 2003].
LACEY, Walter Kirkpatrick, *The family in Classical Greece,* Cornell U.

P., Ithaca, NY, 1968.
LAMBROPOULOU, Voula, «Some Pythagorean Female Virtues», en Richard Hawley y Barbara Levick (eds.), *Women in Antiquity. New Assessments*, Routledge, Londres-Nueva York, 1995, 122-134.
LAQUEUR, Thomas, *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*, Fondo de Cultura económica, Buenos Aires, 2007 [Nueva York, 2003].
LE CORSU, France, *Plutarque et les femmes dans les* Vies parallèles, Les Belles Lettres, París, 1981.
LEFKOWITZ, Mary R., *Women in Greek Myth*, The John Hopkins U. P., Baltimore, 2007.
LEONARD, Miriam, *Athens in Paris. Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*, Oxford U. P., Oxford-Nueva York, 2005.
LERNER, Gerda, *La creación del patriarcado*, Katakrat Liburuak, Pamplona, 2017 [Nueva York, 1986].
LESSER, Harry, «Plato's Feminism», *Philosophy* 54, 1979, pp. 113-117.
LEVÊQUE, Pierre, «Pandora ou la terrifiante féminité», *Kernos* 1, 1988, pp. 49-62.
LÉVY, Edmond (ed.), *La femme dans les sociétés antiques. Actes des Colloques de Strasbourg II* (mayo de 1980 y marzo 1981), Estrasburgo, AECR, 1983.
LÉVY, Isidore, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Bibliothèque des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques, París, 1927.
LEWIS, Sian, *The Athenian Woman. An Iconographic Handbook*, Routledge, Londres, 2002.
LISSARRAGUE, François, «Una mirada ateniense», en Georges Duby y Michelle Perrot (eds.), *Historia de las mujeres I*, Ediciones Taurus, Madrid, 1991, pp. 183-245 [Roma-Bari, 1990].
LLAGÜERRI PUBILL, Núria, *Nodrizas de tragedia. Mujeres al servicio del teatro griego*, JPM Ediciones, Valencia, 2019.
LLEWELLYN-JONES, Lloyd (ed.), *Women's Dress in the Ancient Greek World*, Duckworth y The Classical Press of Wales, Londres-Swansea, 2002.
—, *Aphrodite's Tortoise: The Veiled Woman of Ancient Greece*, Duckworth y The Classical Press of Wales, Londres-Swansea, 2003.
LÓPEZ, Aurora, MARTÍNEZ, Cándida y POCIÑA, Andrés (eds.), *La mujer en el mundo Mediterráneo antiguo*, Editorial Universidad de

Granada, Granada, 1990.
LÓPEZ GREGORIS, Rosario (ed.), *Mujer y violencia en el teatro antiguo: arquetipos de Grecia y Roma*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2021.
LORAUX, Nicole, *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Antonio Machado Libros, Madrid, 1989 [París, 1985].
—, «Aspasie, l'étranger, l'intellectuelle», en Nicole Loreaux (dir.), *La Grèce au féminin*, Les Belles Lettres, París, 2003, pp. 133-166 [Roma-Bari, 1993].
—, *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la «ciudad clásica»*, Katz Editores, Buenos Aires-Madrid, 2012.
—, *Los hijos de Atenea. Ideas atenienses sobre la ciudadanía y la división de los sexos*, El Acantilado, Barcelona, 2017 [París, 1990].
—, *La voz enlutada. Ensayo sobre la tragedia griega*, Avarigani Editores, Madrid, 2021 [París, 1999].
— (dir.), *La Grèce au féminin*, Les Belles Lettres, París, 2003 [Roma-Bari, 1993].
LOSFELD, Georges, *Essai sur le costume grec,* Éditions de Boccard, París, 1991.
LUQUE, Aurora, *Grecorromanas. Lírica superviviente de la Antigüedad clásica*, Planeta, Barcelona, 2020.
MACDOWELL, Douglas M., *The Law in Classical Athens*, Cornell U. P., Ithaca, NY, 1978.
—, *Spartan Law*, Scottish Academic Press, Edimburgo, 1986.
MACURDY, Grace H., *Hellenistic Queens. A Study of Woman-Power in Macedonia, Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt,* The John Hopkins Press, Baltimore, 1932.
MADRID, Mercedes, *La misoginia en Grecia*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999.
MANULI, Paola, «Fisiologia e patologia del feminile negli scritti ippocratici dell'antica ginecologia greca», en Mirko Dražen Grmek (ed.), *Hippocratica. Actes du Colloque Hipocratique de Paris* (septiembre de 1978), CNRS, París, 1980, pp. 393-408.
—, «Donne mascoline, femmine sterili, vergine perpetue: la ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano», en Silvia Campese, Paola Manuli y Giulia Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Boringhieri, Turín, 1983, pp. 149-185.
MARCH, Jennifer, «Euripides the Misogynist?», en Anton Powell (ed.), *Euripides, Women, and Sexuality,* Routledge, Londres-Nueva York, 1990, pp. 32-75.

MARTÍN GARCÍA, José A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Ediciones Akal, Madrid, 2008.
MARTÍNEZ MAZA, Clelia, *Hipatia,* La Esfera de los Libros, Madrid, 2017.
MARTOS MONTIEL, Juan Francisco, *Desde Lesbos con amor: homosexualidad femenina en la Antigüedad*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1996.
MAS, Salvador y JIMÉNEZ PERONA, Ángeles, «Observaciones sobre la relación entre ciudadanía y patriarcado en Aristóteles», en Eulalia Pérez Sedeño (coord.), *La conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1994, pp. 79-89.
MAYOR, Adrienne, *Amazonas. Guerreras del mundo antiguo*, Desperta Ferro Ediciones, Barcelona, 2017 [Princeton, 2014].
MCAUSLAN, Ian y WALCOT, Peter (eds.), *Women in Antiquity*, Oxford U. P., Oxford, 1996.
MCINTOSH SNYDER, Jane, *The Woman and the Lyre. Women Writers in Classical Greece and Rome*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1989.
—, *Lesbian Desire in the Lyrics of Sappho*, Columbia. U. P., Nueva York, 1997.
MEDEM, Julio, *Aspasia, amante de Atenas*, Booket, Madrid, 2013.
MELE, Alfonso. *Società e lavoro nei poemi omerici,* Università degli Studi, Nápoles, 1968.
MÉNAGE, Gilles, *Historia de las mujeres filósofas*, Editorial Herder, Barcelona, 2009 [*Mulierum philosopharum historia,* Lyon, 1690].
MEUNIER, MARIO, *Femmes pythagoriciennes. Fragments et Lettres*, Éditions de la Maisnie, París, 1980 [París, 1932].
MEYER, Klaus, *Xenophons «Oikonomikos». Übersetzung und Kommentar*, Buchdruckerei und Verlag P. Kaesberger, Marburgo, 1975.
MIGLIORATI, Manuela, «Le donne della scuola pitagórica: l'analisi dell'anima in un scritto di Esara di Lucania», en Maddalena Bonelli (ed.), *Filosofe, maestre, imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020, pp. 105-129.
MIRALLES, Carles, «Hesíodo sobre los orígenes del hombre y el sentido de *Trabajos y días*», *BIEH* 9, 1975, pp. 3-36.
—, «La invenció de la dona», en VV.AA., *La dona a l'Antiguitat/La mujer en la Antigüedad/La donna nell'Antichità*, Ausa, Sabadell, 1987, pp. 61-83.

—, «Hesíodo, *Erga* 42-105. La invención de la mujer y la tinaja», en Juan Antonio López Férez (ed.), *Estudios actuales sobre textos griegos* II, UNED, Madrid, 1991, pp. 33-47.

MONTANARI, Franco, *Saffo. Autobiografia segreta. Confessioni di una poetessa*, Guida Editori, Nápoles, 2019.

MONTANI, Pietro, *Antigone e la filosofia*, Donzelli Editori, Roma, 2017.

MONTEPAONE, Claudia, «Théanô, la pythagoricienne», en Nicole Loreaux (dir.), *La Grèce au féminin*, Les Belles Lettres, París, 2003, pp. 79-111 [Roma-Bari, 1993].

MOSSÉ, Claude, *La mujer en la Grecia clásica*, Nerea, Madrid, 1983 [París, 1983].

—, «Les femmes dans les utopies platoniciennes et le modèle spartiate», en Aurora López, Cándida Martínez y Andrés Pociña (eds.), *La mujer en el mundo Mediterráneo antiguo*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 1990, pp. 74-81.

—, «La sexualidad de la mujer griega: época arcaica y clásica», en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *Hijas de Afrodita. La sexualidad femenina en los pueblos mediterráneos*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1995, pp. 35-46.

—, «Le travail des femmes dans l'Athènes de l'époque classique», en Carmen Alfaro (ed.), *Más allá de la* labor matronalis. *Aspectos del trabajo profesional femenino en el mundo antiguo*, *Saitabi* 49 (Dosier n.º 2), 1999, pp. 223-227.

—, «Nééra, la courtisane» en Nicole Loreaux (dir.), *La Grèce au féminin*, Les Belles Lettres, París, 2003, pp. 217-246 [Roma-Bari, 1993].

—, *La tyrannie dans la Grèce antique*, PUF, París, 2004 [1969].

NANCY, Claire, *Euripide et le parti des femmes*, Éditions Rue d'Ulm, París, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar, Madrid, 2003.

NUSSBAUM, Martha C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003 [Princeton 1994].

—, *Ciudadelas de la soberbia. Agresión sexual, responsabilización y reconciliación*, Paidós, Barcelona, 2022 [Nueva York, 2021].

OLSEN, Barbara A., *Women in Mycenaean Greece*, Routledge, Londres-Nueva York, 2014.

ONFRAY, Michel, *L'invention du plaisir. Fragments cyrénaïques*, Le Livre de Poche, París, 2002.

—, *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*, Anagrama, Barcelona, 2020 (3ª ed.) [París, 2006].

ORTNER, Sherry B., «Is Female to Male as Nature is to Culture?», en Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society,* Stanford U. P., Stanford, 1974, pp. 67-87.

PAJÓN LEYRA, Ignacio (ed.), *Los filósofos cínicos. Antología de textos*, Editorial Tecnos, Madrid, 2019.

PÀMIAS, Jordi, *Unes altres Bacants, si us plau!*, Edicions de La Central, Barcelona, 2022.

PANOFSKY, Dora y Erwin, *La caja de Pandora. Aspectos cambiantes de un símbolo mítico*, Barral Editores, Barcelona, 1975 [Londres, 1956].

PANTELIA, Maria C., «Spinning and Weaving: Ideas of Domestic Order in Homer», *American Journal of Philology* 114 (4), 1993, pp. 494-501.

PAOLI, Ugo Enrico, *La donna greca nell'antichità*, Felice Le Monnier, Florencia, 1953.

PELLÒ, Caterina, «"Non solo uomini, ma anche donne…". La presenza femminile nella filosofia greca: il caso delle pitagoriche», en Maddalena Bonelli (ed.), *Filosofe, maestre, imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020, pp. 55-78.

—, *Pythagorean Women*, Cambridge U. P., Cambridge, 2022.

PÉREZ SEDEÑO, Eulalia (coord.), *La conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1994.

PICAZO GURINA, Marina, *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2008.

PIETRA, Régine, *Les femmes philosophes de l'Antiquité gréco-romaine*, Éditions L'Harmattan, París, 1997.

PLUTARCO, «Máximas de mujeres espartanas» y «Virtudes de mujeres», en *Obras morales y de costumbres, Moralia III* (traducción de Mercedes López Salvá), Editorial Gredos, Madrid, 2016.

—, *La excelencia de las mujeres* (traducción de Marta González González), Mármara Ediciones, Madrid, 2019.

POMEROY, Sarah B., «Feminism in Book V of Plato' s Republic», *Apeiron* 8, 1974, pp. 33-35.

—, «Plato and the Female Physician (Republic 454d2)», *The American Journal of Philology* 99 (4), 1978, pp. 496-500.

—, *Women in Hellenistic Egypt from Alexander to Cleopatra*, Schocken Books, Nueva York, 1984.

—, *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, Ediciones Akal, Madrid, 1987 [Nueva York, 1975].
—, [XENOPHON], *Oeconomicus. A Social and Historical Commentary with a new translation by Sarah B. Pomeroy*, Clarendon Press, Oxford, 1994.
—, *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
—, *Spartan Women*, Oxford U. P., Oxford, 2002.
—, *Pythagorean Women. Their History and Writings*, The Johns Hopkins U. P., Baltimore, 2013.
PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* (traducción de Miguel Periago Lorente), Editorial Gredos, Madrid, 1987.
POWELL, Anton (ed.), *Euripides, Women, and Sexuality,* Routledge, Londres-Nueva York, 1990.
RIST, John Michael, *La filosofía estoica*, Editorial Ariel, Barcelona, 2017 [Cambridge, 1969].
RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *El mundo de la lírica griega antigua*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
—, *Sociedad, amor y poesía en la Grecia Antigua*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
ROMILLY, Jacqueline de, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Editorial Gredos, Madrid, 2010 [París, 2004].
—, *La tragedia griega*, Editorial Gredos, Madrid, 2019 [París, 1970].
ROSELLINI, Michèle, «Lysistrata: une mise en scène de la féminité», *Les Cahiers de Fontenay* (*Aristophane, les femmes et la cité*) 17, 1979, pp. 11-32.
ROUSELLE, Aline, «Observation féminine et idéologie masculine: le corps de la femme d'après les médecins grecs», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 35, 1980, pp. 1.089-1.115.
RUIZ, Elisa, *La mujer y el amor en Menandro: instituciones griegas de derecho privado en el siglo iv a. C.*, El Albir, Barcelona, 1981.
RUSSELL, Dora, *Hipatia. Mujer y conocimiento*, KRK Ediciones, Oviedo, 2005 [Londres, 1925].
SAÏD, Suzanne, «Femini, femme et femelle dans les grands tratés biologiques d'Aristote», a Edmond Lévy (ed.), *La femme dans les sociétés antiques. Actes des Colloques de Strasbourg II* (mayo de 1980 y marzo de 1981), AECR, Estrasburgo, 1983, pp. 93-123.
—, *Le Monde à l'envers. Pouvoir féminin et communauté des femmes en Grèce ancienne*, Les Belles Lettres, París, 2013.

SAVALLI, Ivanna, *La donna nella società della Grecia antica*, Pàtron Editore, Bolonia, 1983.
SAXOHOUSE, A. W., «The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato», *Political Theory* 4 (2), 1976, pp. 195-212.
SCHADEWALDT, Wolfgang, *Safo. Mundo y poesía, existencia en el amor*, Eudeba, Buenos Aires, 1973 [Potsdam, 1950].
SCHAPS, David M., *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Edinburgh U. P., Edimburgo, 1979.
SCHUBERT, Charlotte y HUTTNER, Ulrich, *Frauenmedizin in der Antike*, Artemis & Winkler Verlag, Düsseldorf-Zúrich, 1999.
SEGARRA, Marta, *Género. Una inmersión rápida*, Tibidabo Ediciones, Barcelona, 2021.
SEIJO IBÁÑEZ, Elisabet, *La virginidad consagrada y otras figuras femeninas en la obra de Ambrosio de Milán*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2022.
SISSA, Giulia, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Librairie J. Vrin, París, 1987.
—, «Filosofías de género. Platón y Aristóteles y la diferencia sexual», en Georges Duby y Michelle Perrot (eds.), *Historia de las mujeres I*, Ediciones Taurus, Madrid, 1991, pp. 72-111 [Roma-Bari, 1990].
—, *Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
SMITH, Nicholas D., «The Logic of Plato's Feminism», *Journal of Social Philosophy* 11, 1980, pp. 5-11.
—, «Plato and Aristotle on the Nature of Women», *Journal of the History of Philosophy* 21 (4), 1983, pp. 467-478.
SOLANA DUESO, José, *Aspasia de Mileto. Testimonios y fragmentos*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1994.
—, *La malva y el asfódelo. Confidencias y visiones de Aspasia de Mileto*, Mira Editores, Zaragoza, 2006.
—, *Las filósofas pitagóricas. Escritos filosóficos. Cartas,* Torraza Piemonte, Amazon, 2014.
—, *Aspasia de Mileto y la emancipación de las mujeres. Wilamowitz frente a Bruns*, Zaragoza (edición del propio autor), 2014.
SOLÍS DE OVANDO DONOSO, Marina, *Ápolis. Un paseo feminista por la tragedia griega*, Red Libre Ediciones, Madrid, 2020.
SORKIN RABINOWITZ, Nancy y RICHLIN, Amy (eds.), *Feminist Theory and the Classics*, Routledge, Nueva York, 1993.

STEHLE, Eva, *Performance and Gender in ancient Greece*, Pinceton U. P., Princeton, 1997.

STEINER, George, *Antígonas. La travesía de un mito universal para la historia de Occidente*, Gedisa, Barcelona, 2020 [París, 1992].

STRAUSS, Barry S., *Fathers & Sons in Athens. Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*, Princeton U. P., Princeton, 1993.

STRAUSS, Leo, *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*, St. Agustine's Press, South Bend, Indiana, 2004 [Cornell, 1970].

SUSSMANN, Linda S., «Labor, Idleness and Gender Definition in Hesiod Beehive», *Arethusa* 11, 1978, pp. 27-41.

TAAffE, Lauren K., *Aristophanes and Women*, Routledge, Londres-Nueva York, 1993.

TE RIELE, Gerrit-Jan Marie Josef, *Les femmes chez Eschyle*, Société Anonyme d'Éditios J.-B. Wolters, Groningen-Yakarta, 1955.

THESLEff, Holger, *An Introduction to the Pythagorean Writtings of the Hellenistic Period,* Åbo Akademi, Åbo, 1961.

—, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period,* Åbo Akademi, Åbo, 1965.

TÓIBÍN, Colm, *La casa de los nombres*, Lumen, Barcelona, 2017 [Nueva York, 2017].

TUANA, Nancy (ed.). *Feminist Interpretations of Plato*, Pennsylvania University Press, University Park, 1994.

TYRRELL, William Blake, *Las amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1989 [Baltimore, 1984].

VALDERRÁBANO GONZÁLEZ, Irune, *Al amparo de* Ártemis. *Virginidades humanas y divinas en la Grecia Antigua*, Editorial Universidad de Sevilla/UAM Ediciones, Sevilla-Madrid, 2021.

VALDÉS GUÍA, Miriam, *Prácticas rituales y discursos femeninos en Atenas. Los espacios sacros de la gyne*, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla, 2020.

VATIN, Claude, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée a l'époque hellénistique*, Diffusion de Boccard, París, 1970.

VÉRILHAC, Anne-Marie y VIAL, Claude, *Le mariage grec. Du vie siècle av. J.-C. à l´époque d'Auguste*, Suppléments au *BCH* 32, Atenas, 1998.

VERNANT, Jean-Pierre, «Hestia-Hermes. Sobre la expresión religiosa del espacio y del movimiento en los griegos», en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Editorial Ariel, Barcelona, 1973,

pp. 218-241 [París, 1965].
—, *Pandora, la première femme*, Éditions Bayard, París, 2006.
—, *Los orígenes del pensamiento griego*, Editorial Paidós, Barcelona, 2011 [París, 1962].
VIDAL-NAQUET, Pierre, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador* negro, Ediciones Península, Barcelona, 1983 [París, 1981]
VLASTOS, Gregory, «Was Plato a Feminist?», *The Times Literary Supplement iss*. 4485, 17-23 de marzo, 1989, pp. 288-289.
VV.AA., *La dona a l'Antiguitat/La mujer en la Antigüedad/La donna nell'Antichità*, Ausa, Sabadell, 1987.
WAITHE, Mary Ellen (ed.), *A History of Women Philosophers, Volume 1: Ancient Women Philosophers 600 B.C. - 500 A.D.*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1987.
WALCOT, Peter, «Plato's Mother and other Terrible Women», en Ian McAuslan y Peter Walcot (eds.), *Women in Antiquity*, Oxford U. P., Oxford, 1996, pp. 114-133.
WEINSANTO, Marc, «L'évolution du mariage de l'*Iliade* à l'*Odyssée*», en Edmond Lévy (ed.), *La femme dans les sociétés antiques. Actes des Colloques de Strasbourg II* (mayo de 1980 y marzo de 1981), AECR, Estrasburgo, 1983, pp. 45-58.
WENDER, Dorothea, «Plato: Misogynist, Paedophile, and Feminist», *Arethusa* 6 (1), 1973, pp. 75-90
WILLIAMS, Bernard, *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2011 [Berkeley-Los Ángeles, 1993].
WINKLER, John J., *Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 1994 [Nueva York, 1990].
WOLF, J. Ch., *Prosistas griegas. Testimonios y fragmentos*, KRK Ediciones, Oviedo, 2011 [*Mulierum graecarum quae oratione prosa usae sunt fragmenta et elogia*, 1735].
WRIGHT, Frederick Adam, *Feminism in Greek Literature from Homer to Aristotle*, Routledge, Londres, 1923.
ZEITLIN, Froma I., *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996.